



Università degli Studi
di Milano

Scuola di Dottorato *Humanae Litterae*

Dipartimento di Filosofia

Dottorato di Ricerca in Filosofia



École des Hautes Études
en Sciences Sociales

Formation doctorale Études Politiques

CESPRA

Doctorat en Philosophie politique

Francesca REBASTI

Il problema della coscienza nella teologia politica di Thomas Hobbes

Discussione il 26 febbraio 2016
davanti a una commissione composta da:

Direttori di tesi:

Luc FOISNEAU, Directeur de recherche au CNRS, CESPRA

Marco GEUNA, Professore Associato, Università degli Studi di Milano

Membri della commissione:

Barbara CARNEVALI, Maître de conférences, EHESS

Kinch HOEKSTRA, Chancellor's Professor of Political Science and Law, UC Berkeley

Raffaella SANTI, Ricercatrice, Università di Urbino

Abstract

Why did Thomas Hobbes write the *Leviathan*? In pursuit of an answer to this crucial question, this study suggests that Hobbes began his major political work in order to radically reform both consciences and the very notion of conscience, as it was decisive to the success his politico-theological programme. During what Keith Thomas called “the Age of Conscience”, the internal forum was invoked as the last guarantee of individual salvation and collective order. Religious and political duties were based on conscience; nevertheless, the authentic “rule of conduct” was going through a profound crisis. By triggering “all seditions concerning religion and ecclesiastical government”, conscience turned out to be a device for the subjection of the masses and a deadly disease for the political body, and therefore a major obstacle to the constitution of Hobbes’s well-grounded state. The study shows how Hobbes, after criticizing the key category of Christian moral theology, gave it a scientific foundation, which made the *cum-scientia* the unshakable pivot of political unity, while securing the public sphere from private convictions on right and wrong. Through the combination of different methods, like lexicographic analysis and intellectual history, the study examines at first the problematic character of the Hobbesian ‘conscience’ against the backdrop of contemporary conceptions. Then, it illustrates the etymological argument of the seventh chapter of *Leviathan*, by depicting it as the turning point of Hobbes’s reflection on the idea of conscience. Finally, the ethical and political implications of the etymology are analysed in the context of both casuistry and the Cartesian reform of probabilism.

Résumé

Pourquoi Thomas Hobbes écrivit le *Léviathan* ? Afin de répondre à cette question cruciale, l'étude suggère que Hobbes entreprit son œuvre politique majeure pour réaliser une réforme radicale des consciences et de la conscience comme catégorie théologico-politique décisive au succès de son programme philosophique. Au cours de celle que Keith Thomas a rebaptisée « the Age of Conscience », le for interne était invoqué comme la garantie dernière du salut individuel et de l'ordre collectif. Chaque devoir, qu'il fût religieux ou politique, se basait sur la conscience ; toutefois, la véritable « règle du vivre » traversait une crise profonde. Source de « all seditions concerning religion and ecclesiastical government », la conscience s'était révélée un dispositif de contrôle des masses et une maladie létale pour le corps politique et, par conséquent, un obstacle majeur à la constitution de l'État bien fondé hobbesien. L'étude montre comment Hobbes, après avoir soumis la catégorie-clé de la théologie morale chrétienne à une critique radicale, lui donna un fondement scientifique, qui fit de la *cum-scientia* le pivot inébranlable de l'unité de l'État, tout en mettant la sphère publique à l'abri des convictions privées sur le juste et l'injuste. Combinant des méthodologies différentes, comme l'analyse lexicographique et l'histoire conceptuelle, l'étude examine d'abord le caractère problématique de la 'conscience' hobbesienne par rapport aux conceptions contemporaines. Ensuite, elle illustre l'argument étymologique du *Léviathan* comme point culminant de la réflexion de Hobbes sur l'idée de conscience, pour enfin en analyser les implications éthiques et politiques dans le milieu de la casuistique et de la réforme cartésienne du probabilisme.

INDICE

INTRODUZIONE	1
I Una nozione problematica	5
1. IL VOCABOLARIO DELLA COSCIENZA	7
1.1. Introduzione	9
1.2. Quadro generale	11
1.3. Il campo semantico della coscienza	17
1.3.1. L'area semantica del conoscere	18
1.3.2. L'area semantica del giudizio	21
1.3.3. L'area semantica dell'azione	26
1.4. La polarizzazione dell'immaginario	27
1.4.1. Il tribunale	29
1.4.2. Il cuore	30
1.5. Il problema della coscienza	31
	i

INDICE

2.	UN ROMPICAPO HOBBSIANO	33
2.1.	La posizione del problema	33
2.2.	Le difficoltà ermeneutiche della critica	39
2.2.1.	La definizione di Martinich	39
2.2.2.	Gli indici tematici	43
2.2.3.	Il paradigma della <i>pars destruens</i>	57
2.2.4.	Il paradigma della <i>pars construens</i>	76
II	L'operazione etimologica del <i>Leviathan</i>	91
3.	ALLE ORIGINI DELLA COSCIENZA	93
3.1.	La necessità del ritorno alle origini	93
3.2.	La struttura tripartita dell'analisi etimologica di 'conscience'	112
3.3.	La prima parte: il senso letterale di co-scienza come testimonianza	118
3.3.1.	Hobbes <i>contra</i> Tommaso: da <i>cum alio scientia...</i>	120
3.3.2.	... a <i>communis complurium scientia</i>	124
4.	LA SECONDA PARTE: IL PASSAGGIO RETORICO DAL TESTIMONIO ESTERNO A QUELLO INTERNO	135
4.1.	La <i>conscientia mille testes</i> di Quintiliano	154
4.2.	Una breve storia della coscienza giuridica	159
5.	LA TERZA PARTE: LA GENESI DELLE COSCIENZE DOGMATICHE E FANATICHE	181
5.1.	Una breve storia della coscienza morale	183
5.2.	Dalla critica alla rifondazione della coscienza	203
III	Hobbes, Cartesio e la casuistica	205
6.	L'OSTINATEZZA OLTRE OGNI RAGIONEVOLE DUBBIO: HOBBS <i>CONTRA</i> CARTESIO	207

6.1.	La <i>querelle</i> sulle insidie della filosofia morale	213
6.2.	La <i>morale par provision</i> e le «dottrine ripugnanti alla società civile»	216
6.3.	Una chiarezza metaforica	226
6.4.	L' <i>ego cogito sive 'mihi conscius sum'</i> e la spaccatura tra le coscienze	229
6.5.	Ripensando il probabilismo: Cartesio lettore di Abelardo	247
7.	UNA QUESTIONE DI COSCIENZA: HOBBS E LE FONDAMENTA DELLA TEOLOGIA POLITICA	267
7.1.	Coscienza privata e 'libertà': il corpo politico immunizzato dall'errore e dall'inganno	271
7.1.1.	Dagli «agitatori» in buona fede agli «ingannatori» con la coscienza cauterizzata: il nuovo profilo del 'nemico'	279
7.1.2.	La coscienza come motivo unificante delle innovazioni del <i>Leviathan</i>	286
7.2.	Coscienza pubblica e legge civile: l'ordine a misura di <i>common man</i>	303
7.3.	Coscienza e conoscenza condivisa: dall'ostinatezza alla giustizia obiettiva dell'azione	307
	CONCLUSIONE	319
	BIBLIOGRAFIA	323

INTRODUZIONE

Perché Thomas Hobbes scrisse il *Leviathan*? Nel tentativo di offrire una risposta, la presente indagine suggerisce che Hobbes concepì la maggiore delle opere politiche per intraprendere una riforma radicale delle coscienze, e della coscienza come categoria teologico-politica cruciale per il successo del suo programma filosofico.

Un dato testuale non ha mai smesso di interrogare gli studiosi del *Leviathan*: il trattato del 1651, rispetto ai *The Elements of Law* e al *De cive*, assiste a un incremento esponenziale della discussione teologica. Poiché Hobbes non era certo un cultore degli «scritti verbifici», uno sviluppo così sorprendente non poteva che fungere da cartina di tornasole, rivelando un malessere, una crescente difficoltà. Nel capolavoro hobbesiano, la teologia era giunta a interessare circa la metà del trattato, suscitando, dapprima, lo sdegno dei contemporanei e lo sconcerto degli interpreti, poi. Da parte di un filosofo materialista tacciato di ateismo, un interesse così sollecito per le questioni ultramondane era apparso inatteso, se non perfino opportunistico. In quel che segue, intendiamo proporre una lettura alternativa, mostrando come l'interessamento di Hobbes per le dottrine dei teologi fosse stato dettato dalla necessità di rimuovere gli ostacoli più insidiosi alla

INTRODUZIONE

riuscita del proprio programma filosofico. Scaturigine di tutte le sedizioni concernenti la religione e il governo ecclesiastico, la coscienza, in questo panorama, costituiva uno scoglio maggiore. Benché il tema semantico della 'cum-scientia' avesse dei trascorsi ben più antichi, fu il cristianesimo a decretarne la fortuna, elaborando la nozione di 'coscienza morale'. Nel condurre a sintesi la rivelazione e la filosofia aristotelica, Tommaso d'Aquino segnò il destino della categoria, che da allora divenne il criterio di valore e il principio direttivo della prassi — in breve, l'autentica regola del vivere, su cui riposa la *salus* del singolo e della società. Eppure, il dispositivo d'ordine celava, dietro di sé, una realtà più complessa, intessuta di inganno e soggezione. In luogo di realizzare la natura individuale e celebrarne la dignità, esso era divenuto uno strumento di controllo, ordito dai poteri indiretti per soddisfare una brama di dominio mai paga. Giurisdizione peculiare del «regno delle tenebre», la coscienza aveva allontanato l'individuo dal conoscere e dalla felicità, illudendolo di offrirgli proprio il conoscere e la felicità. Con un complessivo ottundimento delle proprie facoltà naturali, l'uomo comune era divenuto la preda inconsapevole di una «confederazione di ingannatori» senza scrupoli; e Hobbes aveva compreso che, se non avesse compiuto una critica radicale della categoria e la sua rifondazione, nessuno stato ben fondato avrebbe mai visto la luce. Perché la scintilla della coscienza potesse preservarsi nel cuore dell'uomo, conducendolo alla salvezza, non sarebbe bastato dimostrare con evidenti connessioni l'autentica regola del vivere: Hobbes avrebbe dovuto smascherare i poteri occulti che avevano manipolato le coscienze, impedendo agli individui di apprendere come leggere se stessi.

Il presente lavoro si compone di tre parti: *Una nozione problematica, L'operazione etimologica del Leviathan, Hobbes, Cartesio e la casuistica*. La prima, dal carattere introduttivo, inquadra la coscienza come nozione fortemente problematica. La sua problematicità è messa a fuoco sotto due aspetti differenti: la congenita polisemia del nome e le difficoltà interpretative che ne sono scaturite. Dapprima, con l'ausilio di uno studio lessicografico, si presenteranno le varie sfaccettature di senso assunte dal termine 'coscienza' nella riflessione hobbesiana rispetto alle concezioni coeve. Nel mappare le diverse aree semantiche attraversate dai vocaboli 'conscience' e 'conscientia', si mostrerà, così, come Hobbes avesse ere-

ditato da tortuose vicende storiche un concetto fortemente polisemico, ritrovandosi con un lascito difficile da riformare. Invero, nella misura in cui la categoria, con il cristianesimo, era stata investita di un ruolo etico, politico e religioso cruciale per l'esistenza del singolo e della comunità, il filosofo dovette chiarificarne i contenuti per rimuovere gli equivoci su cui il «regno delle tenebre» aveva costruito il proprio potere. Poiché l'equivocità di 'coscienza' esplorata nello studio lessicografico non mise in imbarazzo soltanto Hobbes, ma anche gli studiosi che, dalla fine degli anni Trenta del Novecento, hanno cercato di ricostruire il ruolo del concetto nel pensiero hobbesiano, il secondo capitolo della parte si concentrerà sulla coscienza come rompicapo ermeneutico. Dopo aver illustrato i dati testuali che rendono problematica l'individuazione del posto occupato da Hobbes nella storia dell'idea di coscienza, si passeranno in rassegna i principali approcci interpretativi messi a punto dalla critica più recente. Infine, si dimostrerà che i maggiori ostacoli ermeneutici all'intendimento della dottrina hobbesiana della coscienza riposano sull'incomprensione dell'etimologia di 'coscienze' additata da Hobbes nell'ultima delle sue opere politiche.

Entrando nel vivo dell'indagine, la seconda parte prende in esame l'operazione etimologica condotta da Hobbes nel settimo capitolo del *Leviathan* per criticare e rifondare la coscienza. Benché le opere politiche precedenti avessero già stabilito che, con il termine, si intendeva comunemente l'opinione di evidenza piuttosto che l'evidenza, mentre il suo autentico contenuto sarebbe coinciso con i computi razionali in vista della conservazione, soltanto nella maggiore delle opere politiche Hobbes si servì dell'etimologia per mostrare come un dispositivo d'ordine fosse divenuto un morbo letale per il corpo politico. A ciascuna delle tre parti di cui si compone l'analisi etimologica hobbesiana è dedicato un capitolo, in cui il testo del *Leviathan* è acclarato tramite la ricostruzione del clima culturale coevo e dei trascorsi più significativi del tema semantico della 'cum-scientia'. L'indagine, pertanto, mostrerà come l'accertamento dei fatti linguistici risulti indispensabile alla verità storica e a una migliore intelligenza del sistema di Hobbes.

Infine, la terza parte si concentra sulle ricadute etico-politiche della riforma hobbesiana della coscienza nel contesto della casuistica, l'indirizzo di teologia morale più diffuso nel Seicento. Lo sforzo compiuto da Hobbes

INTRODUZIONE

per fondare una morale e una politica a priori in risposta al dogmatismo e all'incertezza promossi dai casuisti sarà messo a confronto con il tentativo cartesiano di superare i difetti del probabilismo, la dottrina con cui la 'scienza dei casi' prosperava sul continente. Muovendo dalla polemica scoppiata tra i due filosofi sulle rispettive dottrine etiche, si spiegherà perché Hobbes avesse motivo di considerare la *morale par provision* perniciosa per l'ordine pubblico. Infine, dopo aver analizzato i meccanismi della dottrina hobbesiana della coscienza, si mostrerà per quale ragione intendere la categoria come il motivo unificante delle innovazioni teoriche del *Leviathan* permetta di gettare nuova luce sullo scritto del 1651 e sul suo autore.

Prendendo le mosse da un genuino interesse per il lessico politico, e, nella fattispecie, dalla volontà di comprendere per quale motivo Hobbes avesse raffigurato l'unità statale con uno dei concetti chiave della tradizione teologica — la coscienza —, l'indagine si colloca al crocevia di discipline e approcci metodologici diversi. All'analisi concettuale propria dell'argomentazione filosofica, essa accosta lo studio dei principali sviluppi storici del tema semantico della *cum-scientia*, a partire dalle origini greco-latine fino al Seicento, sforzandosi di inquadrare i fatti linguistici studiati nel contesto più ampio della storia delle lingue moderne. Nel tentativo di chiarire il clima linguistico-intellettuale in cui visse e operò Hobbes, si è deciso di non restringere il campo di ricerca alla letteratura filosofica e teologica, ma di porre particolare cura nell'esame dei dizinari, dei lessici e dei manuali secenteschi. Cogliendo in un'istantanea il vocabolario settoriale e quotidiano del XVII secolo, essi risultano infatti preziosi per ricostruire il punto d'avvio delle operazioni concettuali hobbesiane — oltreché per corredare le analisi proposte della necessaria attendibilità storica.

Parte I

Una nozione problematica

1. IL VOCABOLARIO DELLA COSCIENZA

Il presente studio indaga le sfaccettature semantiche assunte dal termine ‘coscienza’ nella riflessione filosofica di Thomas Hobbes (1588-1679), sullo sfondo delle concezioni coeve.

Sulle prime, sembrerebbe difficile intravedere un disegno unitario negli usi hobbesiani del termine: l’evidenza testuale presenta all’interprete un vocabolo fortemente polisemico, con significati che, talvolta, sono perfino contrastanti tra loro. Scorgiamo, così, Hobbes adoperare il termine ora nell’accezione di ‘scienza’, ora in quella di ‘opinione’; ora come sinonimo di ‘evidenza’, ora, in modo diametralmente opposto, di ‘presunzione’; per non parlare dei casi in cui esso denota l’interiorità del soggetto o la dimensione pubblica dello stato. Di qui, sono discesi un certo imbarazzo e la confusione della critica, al punto che non sono ancora stati definiti in maniera conclusiva né i tratti distintivi della ‘coscienza’ hobbesiana, né il suo senso generale.

Tuttavia, allo stesso modo in cui rivela delle tensioni semantiche, il *corpus* mostra che non si tratta di mera equivocità, dettata da un uso linguistico ingenuo. La realtà testuale è ben più complessa. Su tutti, due dati invocano una spiegazione. Il primo: talvolta Hobbes mette a tema la co-

scienza in luoghi testuali inattesi. Sebbene ci si attenda che il filosofo tratti un simile argomento a quei livelli del sistema in cui è scandagliata la vita interiore dell'io, e, quindi, in corrispondenza della terminologia morale o religiosa, la 'coscienza', nondimeno, ricorre in contesti semantici anche molto distanti da quello etico e spirituale. Troviamo, infatti, Hobbes farne menzione nel cuore del settimo capitolo del *Leviatano*, a proposito *Dei termini, o risoluzioni del discorso*, come nel bel mezzo dell'esame dell'ufficio del rappresentante sovrano o del potere ecclesiastico. Questi rilievi ci consentono di introdurre il secondo problema. Nel cuore della fitta trama di equivalenze in cui figura il termine 'coscienza', essa compare in locuzioni inusuali per gli usi linguistici accertati, così come per il proprio tema semantico: è il caso delle espressioni 'coscienza privata' e 'coscienza pubblica' che, intese, rispettivamente, come 'opinione individuale' e 'volontà del sovrano', intervengono in alcuni luoghi decisivi della riflessione hobbesiana. Per quanto l'evidenza testuale risulti di problematica lettura, essa consente di acquisire il primo punto fisso: la coscienza è il teatro di uno spostamento semantico, di un'operazione filosofica, su cui non è stata fatta ancora piena chiarezza. Il proteiforme campo semantico della coscienza giace ancora inesplorato: da esso occorre pertanto ripartire, per superare la parzialità dei tentativi di comprensione che si sono finora succeduti.

Al fine di comprendere l'operazione filosofica sottesa alla fitta trama di equivalenze intessuta da Hobbes, il presente studio muove alla disamina della problematica della coscienza a partire da un'indagine lessicografica sulla 'coscienza'. Una simile opzione metodologica impone un chiarimento, dev'essere giustificata. Orbene, alla luce dello stato attuale delle ricerche, essa possiede un carattere necessario. Nella misura in cui i differenti usi linguistici di 'coscienza' non rispondono ad una prassi irriflessa, una siffatta molteplicità esige di essere interrogata, richiede che se ne rintraccino le cause. Tuttavia, ciò non sarebbe in alcun modo possibile senza una preliminare ricognizione dei sensi molteplici di cui 'coscienza' si carica nella riflessione hobbesiana, e per due ordini di motivi. In primo luogo, poiché ogni operazione filosofica avviene nel linguaggio ed è un'operazione linguistica; di modo che nulla possa avvenire al livello del concetto senza lasciar traccia nel discorso. In secondo luogo, poiché l'autentica

Introduzione

comprensione dei documenti storici — soprattutto di quelli che appartengono a un passato a noi lontano — si realizza nella consapevolezza della distanza che, come osservatori, ci separa da essi. Ed essendo questa distanza, per l'interdipendenza di pensiero e parola, anzitutto linguistica, essa può essere saputa soltanto ove si accerti e si renda manifesto il divario esistente tra il proprio modo di abitare il linguaggio e quello preso in esame. Nella misura in cui sospende le nostre precomprensioni mettendo tra parentesi i 'sensi pericolosi'¹, ossia, gli usi linguistici ingenui, la lessicografia fornisce pertanto dei parametri obiettivi per analizzare il dato testuale in modo rigoroso. Così, per apprezzare la complessa operazione concettuale compiuta da Hobbes sulla coscienza, è dapprima necessario ricostruirne il vocabolario, attraverso una puntuale mappatura delle aree semantiche che, sovrapponendosi, sono intervenute nella definizione del suo significato. Lungi dal costituire un'oziosa pratica antiquaria, lo studio lessicografico si rivela un utile strumento nella cassetta degli attrezzi del filosofo. Né potrebbe essere altrimenti; poiché, declinandosi nel tempo, l'esercizio del pensiero è sempre un fatto storico, che va riconosciuto come tale. Tuttavia, il proprio della filosofia non è definito dalla sua, pur ineliminabile, dimensione fattuale, quanto dalla normatività, che, sola, rappresenta il criterio per distinguere lo stesso uso proprio da quello improprio del linguaggio. L'ortoprassi linguistica, in altri termini, è posta come problema soltanto all'interno di quel peculiare discorso che è il λόγος filosofico, e che è peculiare nella misura in cui si costituisce come l'unico discorso vero tra quelli fallaci. Per quanto necessario, l'ausilio della lessicografia non può, di conseguenza, che avere una valenza introduttiva: e tale restrizione di validità ne definisce il limite insuperabile.

1.1. Introduzione

Chi si apprestasse a ricostruire il campo semantico della 'coscienza' nel *corpus* hobbesiano si troverebbe a imboccare un cammino irto di difficoltà. Tutt'oggi lo studioso non dispone di un completo *index verborum*, sebbene gli indici della celebre edizione Molesworth e di quella ben più recente,

1. CLIVE STAPLES LEWIS, *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 22-24.

ma non meno celebre, curata da Noel Malcolm gli offrano un valido sostegno nell'organizzazione dell'evidenza testuale. Né potrebbe soccorrerlo la letteratura critica; poiché, per quanto altri settori del vocabolario hobbesiano siano stati l'oggetto di indagini lessicografiche esaurienti e rigorose, nulla di paragonabile è ancora apparso per il termine che in questa sede ci curiamo di prendere in esame.² Pure, accanto a simili difficoltà materiali, il nostro studioso si vedrebbe parare dinanzi ostacoli ben più ardui da fronteggiare. Si tratta delle questioni di sostanza, approcciando le quali la presente indagine può infine entrare nel vivo.

La prima concerne l'oggetto stesso della trattazione. A buon diritto, i curatori del *Vocabulaire européen des philosophies* hanno incluso la 'coscienza' nel loro *Dictionnaire des intraduisibles*, ossia, tra quei termini del vocabolario filosofico occidentale che mai si cessa di tradurre perché in essi si rinnova, instancabile, la vita del concetto, e vive la cultura europea in una continua rinascenza che è ἐνέργεια prima ancora che ἔργον.³ La storia della 'coscienza' si è difatti intrecciata in maniera così indissolubile a quella del pensiero europeo, da potersi l'una riflettere nell'altra come un microcosmo nel corrispondente macrocosmo: come ogni decisiva fase di sviluppo del pensiero occidentale ha impresso la propria traccia nella coscienza, così essa, con il progressivo stratificarsi delle sue significazioni, ha scandito l'intero corso della cultura europea; di modo che l'una si illumina da sempre attraverso l'altra. La connaturale ricchezza semantica della 'coscienza' ci introduce direttamente alla seconda difficoltà; poiché nel *corpus* hobbesiano non solo compaiono sedimentati alcuni dei sensi principali in cui è venuta a ramificarsi la nozione,⁴ ma essi sono sottoposti ad una critica radicale. In altri termini, se i significati ingenui della

2. Ci riferiamo al pregevole *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique* (Parigi, Vrin, 1992), volume che raccoglie i lavori dell'unità del CNRS dedicata allo studio di Hobbes e della filosofia etica e politica del XVII secolo (GDR-988) sotto la direzione di Charles Y. Zarka. Sebbene il testo racchiuda molti validi contributi in diverse aree semantiche della filosofia hobbesiana, a partire da quella dell'apparire e dell'essere fino a quelle del potere e della sovranità, passando per il campo semantico del *conatus*, della passione e della persona, il vocabolario della coscienza vi resta inesplorato.

3. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di Barbara Cassin, Parigi, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, *Présentation*, pp. XVIII e XX.

4. Lewis ci ricorda che i nuovi significati delle parole non sostituiscono mai

Quadro generale

‘coscienza’ trovano accoglimento nel sistema di Hobbes, ciò non avviene perché essi siano supposti come dati, ma poiché divengono l’oggetto di una complessa operazione filosofica volta a riorganizzarne l’intero campo semantico. Passando in rassegna le occorrenze del termine, lo studioso dovrà allora curarsi di non confondere gli usi pre-critici con quelli critici della ‘coscienza’, in modo da non compromettere l’apprezzamento del gesto teorico che nella loro distinzione si compie. E, poiché egli sarà facilitato nel proprio compito se muoverà da una delimitazione preliminare del campo di indagine e da una ricognizione dei suoi tratti distintivi, è a questi che volgiamo ora il nostro sguardo, procedendo come segue.

Dapprima, dopo aver localizzato le occorrenze di ‘coscienza’ nel *corpus*, isoleremo lo schema che ne regola la distribuzione testuale. Quindi, si passerà a una puntuale mappatura delle principali aree semantiche attraverso cui il significato del termine s’è andato definendo. Inoltre, nel far ciò, mostreremo come le occorrenze del vocabolo tendano ad organizzarsi attorno agli snodi teorici nevralgici del sistema hobbesiano e illustreremo, di volta in volta, quali essi siano. Gli elementi di prova raccolti permetteranno in seguito di esplicitare il *modus operandi* adottato da Hobbes nel trattare la problematica della coscienza.

1.2. Quadro generale

Hobbes non fece un uso intensivo del termine ‘coscienza’: nelle varianti inglese ‘conscience’ e latina ‘conscientia’, il vocabolo non compare nel *corpus* che in una trentina di luoghi testuali, all’interno di trattazioni piuttosto brevi, che mai si dilungano per più di qualche paragrafo. Nessun capitolo, infatti, presenta il sostantivo nell’intestazione; così, chi pensasse di rinvenire nelle opere hobbesiane una miriade di occorrenze, finirebbe per deludere le proprie aspettative. Benché, nel Seicento, la coscienza fosse la protagonista indiscussa di «innumera [...] et ingentia volumina ethico-rum»⁵, al punto che i dilemmi morali erano noti come ‘casus conscientiae’,

quelli precedenti, ma si innestano sui sensi anteriori come le ramificazioni di un albero. Si veda *Studies in Words*, cit., pp. 12-14.

5. *De corpore*, in *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, a cura di William Molesworth, 5 voll., Bohn, London 1839-1845, I, 1.1.7, p. 8.

il riformatore della «regola del vivere»⁶ non ricorse all'appellativo con la stessa assiduità con cui esso viaggiava sulle bocche dei contemporanei. Perfino ove il concetto fu messo a tema in modo esplicito, come avvenne nel sesto capitolo della prima parte degli *Elementi* e nel capitolo settimo del *Leviatano*, non si può evitare l'impressione che esso sia trattato *en passant* e in funzione d'altro, senza alcuna pretesa di esaustività.⁷ Il dato testuale è inequivocabile. Concluderne, tuttavia, che la coscienza riveste un ruolo marginale nella riflessione hobbesiana sarebbe un'inferenza erronea, come alcuni studiosi hanno rilevato, nel mettere in guardia la comunità scientifica.⁸ Il vocabolo non rappresenta nel *corpus* un trascurabile residuo pre-critico. Lo studio dei testi dimostra che 'coscienza' è un termine permanente del vocabolario di Hobbes, e, quel che più ci interessa, del suo vocabolario filosofico. Ma procediamo con ordine.

La distribuzione delle occorrenze, in primo luogo, è trasversale, nello spazio come nel tempo; essa attraversa il *corpus* pressoché nella sua interezza, a partire dagli *Elementi* fino al *Behemot*, interessando così quasi l'intero arco della produzione di Hobbes. In questo quadro, un ruolo di primo piano spetta poi alla maggiore delle opere di argomento politico: nel *Leviatano* il termine accompagna lo svolgimento di tutta l'argomentazione, ricorrendo più volte in ciascuna delle quattro sezioni che compongono lo scritto; sebbene sia in corrispondenza di quelle centrali (*Dello stato, Di uno stato cristiano*) che è possibile registrare un sensibile intensificarsi delle occorrenze. Il dato testuale ci induce perciò a supporre che Hobbes ricorra a un uso specialistico del termine, poiché né l'impiego coevo né le circostanze del discorso potrebbero, da soli, dar conto della sua frequenza

6. Nel *De corpore*, Hobbes si ascrive il merito di aver dimostrato «i doveri per i quali la pace si fortifica e si conserva, cioè la vera regola del vivere» («officia sua quibus pax coalescit et conservatur, id est vera vivendi regula»). Ivi, 1.1.7, p. 7. Eppure, a partire dalla Scolastica, la coscienza era stata eletta a unica norma della condotta, come si avrà modo di vedere.

7. La sezione degli *Elementi* è intitolata *conscience defined*, mentre quella del *Leviatano* reca il titolo *conscience* e riprende la materia per ampliarla. Per un'analisi di entrambi i passi, rinviamo alla seconda parte dello studio.

8. Karen S. Feldman, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, «Philosophy and Rhetoric», xxxiv, 1, 2001, p. 21 e *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, Evaston, Northwestern University Press, 2006, p. 20; Mark Hanin, *Hobbes's Theory of Conscience*, «History of Political Thought», xxxiii, 1, 2012, p. 56.

Quadro generale

e di una localizzazione tanto diffusa in un sistema filosofico.

Spostandoci dall'analisi dei parametri quantitativi ad una valutazione di carattere qualitativo, l'ipotesi di un utilizzo innaturale o tecnico della 'coscienza' trova conferma nell'esame dei contesti linguistici in cui ricorre il termine. Degli svariati impieghi che Hobbes fa della 'coscienza', potendosi avvalere di una radicata quanto polimorfa consuetudine linguistica, uno si mostra di particolare rilievo, sia per il numero di occorrenze interessate che per le ripercussioni sull'intero edificio concettuale. Hobbes adopera sovente il vocabolo per stabilire delle corrispondenze lessicali con altri sostantivi o locuzioni. Poiché una simile regolarità segnala uno scostamento sistematico dalla prassi linguistica ordinaria, resta ora da accertare se l'impiego atipico della 'coscienza' sia soltanto indice di vaghezza. Ciò equivarrebbe a dire che il carattere tecnico o stra-ordinario dell'utilizzo hobbesiano di un vocabolo di uso comune finirebbe per esaurirsi nell'equivocità, ovvero in un abuso linguistico. Purtuttavia, si tratta di una conclusione di difficile accoglimento: dissolvendo la 'coscienza' in un'instabile molteplicità di significati, Hobbes sarebbe il primo a infrangere le regole da lui stesso enunciate per un impiego corretto dei nomi. Per sfuggire a un esito tanto problematico, non resta che indietreggiare di un passo, e considerare se non si dia un altro modo per intendere la specificità dell'uso hobbesiano del termine, che meglio si accordi con l'evidenza testuale.

Ora, l'esame del *corpus* ha stabilito che 'coscienza' è un termine stabile del vocabolario di Hobbes, che esso attraversa per lo più l'intero arco della sua produzione secondo uno schema formale ricorrente e che un tale schema ne differenzia l'impiego rispetto alla prassi linguistica ordinaria. La 'coscienza' viene a trovarsi al centro di una fitta rete di equivalenze; ma, se esse intendono pur dire qualcosa, se, in altre parole, esse non si limitano a non svuotare la 'coscienza' del proprio contenuto attraverso la proliferazione semantica della polisemia, l'ipotesi di un uso equivoco del termine non è caritatevole, e dev'essere scartata. Non rimane, allora, che ipotizzare un impiego filosofico, teso ogni volta a stabilire non delle identità assolute, quanto delle corrispondenze lessicali incomplete, ossia, a definire e, quindi, chiarire il senso della 'coscienza', piuttosto che a farne un vocabolo ambiguo e senza senso. Il distanziamento sistematico

compiuto da Hobbes rispetto alla prassi linguistica ingenua sarebbe, perciò, innaturale nella misura in cui esso si configurerebbe come l'emendazione stessa della prassi naturale.

L'esame dell'intensa attività definitoria cui Hobbes sottopone la 'coscienza' nel *corpus* consente di trarre le prime conclusioni. La prima concerne la natura dell'impiego hobbesiano del termine. Se 'coscienza' rientra a pieno titolo nel vocabolario specialistico di Hobbes, ciò avviene in quanto la parola è resa oggetto di un utilizzo correttivo; ovvero, nella misura in cui il suo trattamento filosofico consente la rettifica di quell'abuso linguistico rappresentato dal suo uso naturale. La seconda conclusione riguarda il senso della mossa teorica attuata da Hobbes. La pratica definitoria realizza, al contempo, un'espropriazione e una riappropriazione semantiche. Dopo aver sottratto alla prassi linguistica ordinaria un nome contraffatto da un uso improprio, fonte di equivoci e di assurdità, essa lo restituisce alla comunità dei parlanti provvisto di una rinnovata *vis* comunicativa. Tuttavia, un simile rinnovamento non sarebbe punto possibile se Hobbes non procedesse di pari passo ad una generale riorganizzazione del campo semantico della 'coscienza'. Invero, il fatto che un termine unico sia sostituito non da un solo vocabolo, bensì da una serie di sostantivi o locuzioni quasi-equivalenti, dimostra che la coscienza pre-riflessiva è un'unità composta di senso, ovvero, il portato dello storico ramificarsi del concetto attraverso una molteplicità di aree semantiche differenti. Eppure, per quanto sia un compito di indiscutibile interesse e in certa misura necessario ad acclarare i contorni della stessa operazione hobbesiana, non è possibile rievocare in questa sede anche solo alcuni dei momenti più significativi della storia del termine; una simile digressione ci allontanerebbe per necessità dal nostro proposito.⁹ Ci basterà, per ora, citare un unico dato, indicativo dello stato dell'arte ai tempi di Hobbes.

9. Accompagnando e insieme determinando le fasi decisive di sviluppo del pensiero europeo, l'evoluzione della 'coscienza' ha conosciuto un percorso oltremodo lungo e complesso. Pertanto, malgrado la materia meriti la più attenta considerazione dello studioso, la via che conduce a una sua disamina esaustiva risulta lastricata di difficoltà. Avviene così che, accanto a indagini puntuali su alcuni tratti specifici della vicenda evolutiva del termine, manchi tuttora uno studio in grado di offrirne uno sguardo d'insieme, al contempo efficace e accurato. Se, tuttavia, decidessimo di raccogliere la sfida e ci avventurassimo sin d'ora nei nebulosi territorî della coscienza, l'*excursus* si tramuterebbe

Quadro generale

Apriamo il *Lexicon philosophicum* di Rodolphus Goclenius alla voce 'conscientia', potremo ammirare uno spaccato delle accezioni specialistiche del nome ancora in uso nel secolo diciassettesimo. La mezza pagina che ci interessa, la 447, offre una lettura sincronica dei sensi che nel tempo sono andati stratificandosi nella categoria; essa dunque rappresenta uno strumento prezioso, poiché cattura un'istantanea del processo storico che ha interessato secoli di riflessione. L'immagine è ferma al 1613, quando il trattato fu edito per la prima volta a Francoforte. Sebbene il *Lexicon* documenti soltanto una parte — quella esplicita e, dunque, più visibile — delle vicende evolutive della coscienza, lasciando nell'ombra i rivolgimenti semantici che sono avvenuti ad altri livelli della prassi linguistica, come nell'uso popolare, retorico o letterario, non occorre molta dimestichezza con la materia per avvedersi della sua complessità. Già a partire dalla sinossi d'apertura, in cui sono riassunti i significati principali del termine, lo scenario che ci si presenta alla vista è senza alcun dubbio composito. Apprendiamo che nella letteratura filosofica si sono sedimentate, perlomeno, quattro distinte accezioni. La prima qualifica la 'conscientia' come la «vis mentis» grazie a cui gli uomini sono predisposti al culto di Dio e al sommo bene. La seconda la definisce «notitia arcana de factis præteritis». La terza corrisponde all'«habitus conclusionum practicarum» o sinderesi. La quarta intende la coscienza come il «syllogismus practicus».¹⁰ Nel corso della voce, tuttavia, Goclenius non manca di specificare dei sensi ulteriori, come il «sensus iudicij divini de factis suis, quorum notitiæ tamquam testis adiunctus est» e il «cordis nostri testimonium coram Deo».¹¹

Rodolphus era un filosofo scolastico, e, senza dubbio, la formazione e l'appartenenza culturale hanno influito sul suo modo di guardare alla materia, di fatto guidandone la selezione. Eppure, per quanto parziale possa essere lo sguardo offertoci dal *Lexicon* sullo stadio evolutivo della

presto in un intero trattato, e noi perderemmo infine di vista le ragioni che ci hanno indotto a intraprenderlo. Preferiamo quindi tenerci sulla via maestra, proseguendo nel cammino intrapreso, e limitarci a sopperire alla mancanza di un resoconto completo della coscienza con opportune integrazioni, ove si renda necessario. A titolo di esempio, si rimanda alla prima parte, ove le tappe salienti del tema semantico della 'cum-scientia' sono ripercorse.

10. RODOLPHUS GOCLENIUS, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiæ fores aperiuntur*, Francoforte, Matthias Becker, 1613, p. 447.

11. *Ibidem*.

coscienza, esso ci permette di concludere che, nel periodo di compilazione dell'opera, il vocabolo vantava sensi molteplici, accumulati nel contatto con aree semantiche anche molto distanti tra loro. 'Senso', 'ragione', 'giudizio': gli alterni richiami compiuti, ora all'immediatezza della sensibilità, ora alla mediazione riflessiva del pensiero, attraverso simili scelte lessicali rendevano le diverse formulazioni di 'conscientia' difficilmente sovrapponibili. Essi attestavano che, sotto la superficie di un termine unitario, si agitavano narrative e immagini dissonanti se non, perfino, inconciliabili. Nel tentativo di far un po' di chiarezza, conferendo un ordine alla molteplicità, è lo stesso Rodolphus a suggerire che la coscienza si compone di diverse «parti»: «partes conscientiae sunt testatio facti; excusatio vel accusatio bene vel secus facti: impulsio ad agendum vel ab agendo revocatio».¹² E, poiché il legame con la prassi arricchisce di ulteriori valenze semantiche un termine già stratificato, lo studioso infine annota che «conscientia igitur partim ad mentem, partim ad voluntatem pertinet».¹³ La voce del *Lexicon philosophicum* perciò dimostra che anche all'interno di un registro linguistico controllato, qual è, o perlomeno dovrebbe essere, il discorso filosofico, 'coscienza' era solita dirsi in molti modi: era un nome equivoco.¹⁴ La storia dell'abuso del termine veniva di conseguenza a coincidere con quella della sua equivocità, con la storia del suo progressivo ramificarsi e stratificarsi semantico. Se, in fondo, una parola non è che memoria di un tale passato, se essa non dice altro che le *res gestae* o azioni linguistico-concettuali che, nel portarla a espressione, sono da sempre trapassate nei suoi significati, chiunque intenda emendare il linguaggio ordinario è di qui che dovrà prendere le mosse. Egli sarà chiamato a fare i conti con questo lascito, ricostruendone le fasi e le fortune e interrogandosi sulla loro validità. Una volta aver scomposto il nome nelle diverse accezioni

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. Come illustra il contributo di FRANCESCO GIAMPIETRI, *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, in *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, a cura di Roberto Palaia, Firenze, Olschki, 2013 («Lessico Intellettuale Europeo», 119). Dal raffronto dei più celebri lessici latini secenteschi, lo studio di Giampietri mostra come l'impronta della Scolastica sulla compilazione delle voci fosse così diffusa da uniforme con moduli argomentativi analoghi.

Il campo semantico della coscienza

componenti e aver indicato, per ciascuna di esse, il corrispettivo termine univoco, sarà allora compiuto il primo passo per dissiparne l'equivocità.

Nel sostituire alla 'coscienza' una serie di sostantivi o locuzioni semi-identiche, Hobbes non sta operando qualcosa di dissimile. Al contrario, egli rammemora gli usi che, pur possedendo differenti settori linguistici di provenienza, si sono depositati nel linguaggio ordinario e li sottopone a una critica radicale. Che la loro origine fosse dotta o popolare, che affondasse nella letteratura o nelle scuole filosofiche, doveva essere, per un uomo di quel tempo, un quesito del tutto privo di importanza; egli se ne serviva, con ogni probabilità, in modo inconsapevole, assecondando l'opinione, l'abitudine, il sentire comune. La 'coscienza' — o, piuttosto, quella sua raffigurazione che la prassi linguistica e i vissuti gli avevano reso familiare — appariva ai suoi occhi come un dato e, come tale, egli doveva adoperarla per rappresentarsi e interpretare la realtà. Nondimeno, era una categoria viziata, che impiegava senza potersene avvedere. Per raggiungere una piena consapevolezza del proprio errore, egli avrebbe dovuto sospendere gli usi 'naturalisti' del termine e procedere a un complessivo riordino del suo campo semantico. È quanto fece Hobbes, strappando un'etichetta ormai consunta dall'uso e rendendo espliciti i diversi sensi che l'utilizzo ambiguo di un solo nome aveva occultato. Ed è questo plurimo orizzonte che ora ci volgiamo ad esplorare.

1.3. Il campo semantico della coscienza

Apprestandoci a perlustrare il campo semantico della coscienza, può essere utile procedere come gli antichi cartografi alle prese con territori sconosciuti, osservandoli dall'alto per poterne tratteggiare la conformazione generale, in un unico sguardo di insieme. A un simile livello di analisi, l'attenzione non potrà fare a meno di soffermarsi su due caratteristiche peculiari, che, come coordinate, intercettano questa regione ancora inesplorata definendone i contorni. Nel senso, per dir così, orizzontale, essa si distingue per l'ampiezza della sua estensione: l'intero semantico della coscienza si svolge in una pluralità di significati che, attraversando aree anche molto distanti tra loro, finiscono per intersecare diverse delle sfaccettature più pregnanti della vita del singolo, come della comunità. Si

rileva così che, se non le sono estranee né l'esperienza morale né quella religiosa, alla coscienza hobbesiana pertiene, accanto al dominio della prassi, anche la sfera del conoscere, e la scena privata non meno di quella pubblica. Spostandoci, invece, nel senso verticale, si osserva che ciascuna delle aree semantiche attraversate dalla nozione è percorsa in profondità, per l'intero spettro dei significati che le sono propri. In tal modo, nel *corpus* hobbesiano la coscienza è ora assimilata alla scienza ora all'opinione fallibile, così da coprire tutte le gradazioni semantiche associate al tema del conoscere che sono racchiuse tra i suoi contrari. Il terreno della coscienza lascia così intravedere le prime asperità, poiché, lungi dall'essere piano e uniforme, a un esame più ravvicinato presenta forti dislivelli e sconnessioni.

Allontanandoci ora dai confini del nostro campo di indagine, per rappresentarne nel dettaglio la geografia, è opportuno passare a una scala di ingrandimento maggiore. Nel sottoporre ad analisi l'intero semantico della coscienza, organizzeremo perciò la fitta rete di corrispondenze lessicali in cui esso giunge a definirsi in tre macro-aree di senso, segnalandone di volta in volta le relative implicazioni. Saranno quindi illustrate non soltanto le valenze essenziali dei nomi 'conscience' e 'conscientia', ma anche quelle dei termini cui essi sono equiparati, al fine di produrre uno schema particolareggiato dei significati coinvolti. La nostra mappatura esplorerà, dapprima, l'area semantica del conoscere, per poi spostarsi a quella del giudizio che introdurrà, infine, quella dell'azione.

1.3.1. L'area semantica del conoscere

Un primo gruppo di equivalenze, come si è già accennato, lega la coscienza all'area semantica del conoscere. Nel settimo capitolo del primo libro del *Leviatano*, dedicato ai termini o risoluzioni del discorso, il nome risulta associato alla conoscenza condivisa da due o più uomini di un medesimo fatto, e assimilato alla testimonianza: «quando due o più uomini conoscono un solo e medesimo fatto, si dice che ne sono CONSCI l'un verso l'altro, ed è come se lo conoscessero insieme. Poiché essi sono i più idonei testimoni dei fatti dell'uno e dell'altro o di quelli di un terzo, è stata e sarà sempre reputata un'azione molto cattiva per qualsiasi uomo il parlare

contro la propria coscienza».¹⁵ Tuttavia, non si tratta del «testimonium» di Goclenius, tutto rivolto all'interiorità del singolo e al suo rapporto con Dio: Hobbes allude a una modalità conoscitiva differente. Il passo sembra richiamarsi al paragrafo dedicato da Hobbes alla coscienza undici anni prima, negli *Elementi di legge naturale e politica*, per svilupparlo. All'ottava sezione del sesto capitolo, nello spiegare che cosa intendano significare gli uomini quando «dicono che questa e quella cosa è vera, in o sulla loro coscienza», Hobbes rileva che solitamente il termine è adoperato sia nell'accezione di 'scienza' che di quella di 'opinione', ovvero, tanto quando gli individui sanno, che quando pensano di sapere, che essa sia vera. E poiché la verità di una proposizione consegue dall'evidenza della sua conoscenza, coscienza non solo denoterà l'opinione circa la verità del contenuto del conoscere, bensì, anzitutto, l'opinione di evidenza.¹⁶ Tuttavia, una siffatta presunzione di certezza può non essere dissimile dalla cecità con cui qualcuno «difende ostinatamente o sostiene un'opinione»¹⁷, ignorando le ragioni che potrebbero provarne la veracità. Il nitore, a prima vista senz'ombre, della convinzione può pertanto celare l'abbaglio dell'errore.

Richiamandosi alla deposizione dei testimoni, entrambi i passi esaminati pongono in connessione la coscienza con l'area semantica della visione, giacché la testimonianza non è valida se i testi non hanno dapprima visto quanto dichiarano.¹⁸ E la relazione di reciprocità stabilitasi attraverso la testimonianza tra coloro che «sono consci» avvicina, con la mediazione della visione, la coscienza al culto: difatti, quando è libero, esso non consiste che nella validità condivisa dei segni d'onore rivolti a Dio, alla cui messa in scena i fedeli assistono, l'uno rispetto all'altro, al pari di spettatori.¹⁹ Eppure, così come l'area semantica della conoscenza non è lineare, allo stesso modo non può definirsi tale quella della visione. Pertanto, mentre la vista di uno stesso fatto assicurava ai testimoni la certezza e faceva della

15. *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, I.7, pp. 63-64.

16. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze, La nuova Italia, 1968, I.6.8, pp. 27-28.

17. *Terze obiezioni e risposte*, in CARTESIO, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 2002, *Obbiezione tredicesima (Sulla quarta Meditazione. Del vero e del falso)*, p. 180.

18. *Leviatano*, cit., II.26, p. 295.

19. Ivi, II.31, p. 354.

loro deposizione un'autentica espressione di 'scienza' o del conoscere, l'opinione risulta al contrario connessa con le prospettive o contemplazioni private di chi agisce in base a quanto «sembrerà buono ai suoi occhi»²⁰: a ogni tipo di conoscere, spetta la propria visione; e laddove essa non sia unitaria, ma frammentata in una molteplicità di sguardi irriducibilmente singolari, «lo stato deve necessariamente essere diviso»²¹. La diversità degli individui, che non può che tradursi in una pluralità di esperienze soggettive, ossia, parziali, stabilisce così l'equazione tra opinioni private e coscienze private.²²

Il nesso tra coscienza e conoscere trova un'ulteriore conferma in due luoghi testuali degni di nota. Nel primo, localizzato in un punto del *Leviatano* quasi diametralmente opposto rispetto al passo d'apertura, la figura paolina della «coscienza cauterizzata» è evocata per illustrare l'atteggiamento degli «spiriti seduttori» che «dicono menzogne con ipocrisia», e resa con l'espressione «in modo contrario, cioè, alla loro conoscenza».²³ Nelle battute conclusive del movimento dimostrativo, Hobbes decide così di suggellare l'argomentazione con un'immagine, e affatto singolare: servendosi di un *hapax*, e dando quindi prova di un'approfondita conoscenza delle Scritture, egli conferisce un volto alla «confederazione di ingannatori» che governa il «regno delle tenebre spirituali»,²⁴ così da compiere il *Leviatano* rappresentandone in modo icastico l'antagonista. Il secondo passo, invece, nel trattare *Della nutrizione e procreazione di uno stato* nella maggiore delle opere politiche di Hobbes, riconosce un valore conoscitivo alla coscienza trovando alla locuzione «secondo le passioni» un equivalente in «contro la coscienza».²⁵ Seppur in forma del tutto nuova, la polarizzazione classica tra le funzioni conoscitiva e motrice del soggetto giunge in tal modo a piena espressione.

20. Ivi, II.29, p. 318.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Leviatano*, IV.44, p. 599.

24. Ivi, IV.44, p. 597.

25. Ivi, II.24, p. 244.

Il campo semantico della coscienza

1.3.2. L'area semantica del giudizio

Il secondo gruppo di corrispondenze lessicali ci conduce a esplorare un territorio di confine tra la sfera semantica del conoscere e quella dell'azione. Poiché non si dichiara mai qualcosa «in o sulla coscienza» quando la si considera incerta,²⁶ che se ne conosca o meno la verità, la «coscienza non è altro che un giudizio ed un'opinione permanente di un uomo [the conscience being nothing else but a man's settled judgment and opinion]». ²⁷ Attraverso un'endiadi, Hobbes introduce una nuova equazione che estende il campo semantico della coscienza in direzione della prassi; pure, il suo non è punto un gesto arbitrario, bensì l'esito di un intenso lavoro definitorio. È il giudizio stesso a esser posto in termini di opinione: nel capitolo *Dei termini o risoluzioni del discorso* del *Leviatano*, il concetto è infatti definito come «l'ultima opinione nella ricerca della verità del passato e del futuro» o «sentenza risolutiva e finale di colui che discorre». ²⁸ E, mutuando dall'opinione una costitutiva apertura all'errore, il giudizio ne condivide la natura fallibile, in modo tale che, «perché la coscienza di un uomo e il suo giudizio sono la stessa cosa [...] come il giudizio, così anche la coscienza, può essere erronea». ²⁹ Ancora una volta, il fatto che sia dia un contenuto di coscienza, che esso appaia, non è risolutivo per decidere della sua veracità.

Nella misura in cui la «sentenza finale» del giudizio è il risultato della *rationatio* o computazione delle conseguenze dei nomi generali,³⁰ Hobbes equipara la coscienza altresì alla ragione. È essa che, mediante il calcolo, giunge a pronunciare il verdetto nella causa «della verità del passato e del futuro» e che, dunque, veste i panni del «giudice» — termine cui la ragione non a caso è ricondotta,³¹ attraverso una metafora analogica³²

26. *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I.6.8, p. 28.

27. Ivi, II.6.12, p. 224 (*De Corpore Politico, or the Elements of Law*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, IV, II.6.12, pp. 186-187).

28. *Leviatano*, cit., I.7, p. 62.

29. Ivi, II.29, p. 318.

30. *Ibidem*.

31. *Leviatano*, cit., II.37, p. 439.

32. ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di Domenico Pesce, con testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2000, 1457 b 5-29, p. 115.

che trova, nondimeno, una giustificazione nell'etimologia.³³ Eppure, non limitandosi a «dire il diritto», ma decidendo essa stessa della verità, ossia, istituendolo, la retta ragione è, al contempo, definita come «regola»³⁴ e «legge»³⁵. Nell'addizionare e sottrarre, a partire da veri principi, vocaboli di senso generale con «un metodo buono e ordinato»³⁶, essa infatti «produce scienza»³⁷; ed essendo il criterio del vero, è per ciò stesso «misura»³⁸ del retto e del torto, cioè, della liceità dell'azione. Sbagliati («wrong») non sono che gli atti che contravvengono alle sue conclusioni: poiché, tuttavia, si dice che è «fatto a torto» quanto infrange qualche norma, i teoremi «pratici» della retta ragione saranno altresì definiti come «dettami» razionali e come «leggi» — o, meglio, come «leggi naturali», essendo parte della natura umana³⁹ e volti alla sua tutela.

Pure, nemmeno Hobbes poteva contentarsi di spiegare l'ampliamento semantico del concetto di ragione a questo modo. Per toccare con mano la complessità della categoria e, di rimando, della coscienza che a essa è equiparata, può essere utile addentrarsi nelle pieghe del problema e illustrarne alcuni dei risvolti essenziali. Nel passaggio dal senso di «regola generale»⁴⁰ ai significati di «precetto»⁴¹ e di «legge», si verifica uno scarto; il lessico matematico-dimostrativo della razionalità calcolante finisce per assumere delle valenze inaspettate. Dal momento che «legge», in senso proprio, denota «il comando» o «la manifestazione della volontà»⁴² «di chi detiene il potere coercitivo»⁴³ in modo legittimo⁴⁴, le conclusioni razionali sulla conservazione e la difesa di se stessi potranno essere definite «leggi naturali» soltanto come manifestate «nella parola di Dio, che, per diritto, comanda

33. Come spiega Isidoro, 'iudex' deriva da 'ius' e 'dicere'. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, con testo latino a fronte, Torino, UTET, 2004, v.22, p. 393.

34. *Leviatano*, cit., II.29, p. 318.

35. Ivi, II.16, p. 176.

36. Ivi, I.4, p. 35.

37. *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I.11.2, p. 86.

38. *De Corpore Politico*, cit., I.3.5, p. 11.

39. *Leviatano*, cit., I.15, p. 169.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

42. Ivi, II.26, p. 265.

43. *De Corpore Politico*, cit., I.3.5, p. 100.

44. *Leviatano*, cit., I.15, p. 154; *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I.13.6, p. 105.

su tutte le cose»⁴⁵. Il calcolo si apre così alle considerazioni teologiche, gettando le basi per un resoconto unificato tanto della legge naturale e morale, quanto di quella divina o, in altri termini, della parola razionale e profetica di Dio. Se, invero, è la legge di Dio a essere riposta nella retta ragione⁴⁶, i teoremi immutabili ed eterni⁴⁷ su quel che si deve fare e tralasciare non potranno che coincidere con i precetti di vita promulgati nelle Sacre Scritture. Del resto, nessuna opinione verace può contraddire, per Hobbes, la vera religione, soprattutto ove essa corrisponda a uno dei tre modi di udire il Verbo divino⁴⁸. Vestendo ora i panni della «luce»⁴⁹ donata agli uomini da Dio come guida dell'azione, l'evidenza del calcolo si copre di un nuovo fulgore, capace di parlare e, quindi, di comandare tanto al filosofo che al fedele.

Esplorando l'area semantica del giudizio, ci siamo imbattuti nella ragione e nella sua fitta trama di significati; siamo così passati dal lessico matematico del «computo» al vocabolario giuridico dei sensi «giudice» e «legge», finché l'aula del tribunale non si è spalancata, lasciando scorgere oltre di sé la «luce» divina. Tuttavia, proprio come il giudizio ammette il vero e il falso, così anche la ragione può non essere sempre retta: pertanto, dopo esserci soffermati sul primo gruppo, positivo, di equivalenze lessicali, ci rivolgiamo ora ai significati che si raccolgono attorno al senso contrario. Una volta che si prenda in conto l'ipotesi dell'errore, la ragione apparirà sotto una nuova luce, e come da sempre in bilico tra scienza e follia.

Allo stesso modo in cui, come si è visto, la retta ragione «produce scienza», ossia, «general, eternal, and immutable truth», così il falso ragionamento genera assurdità e priva gli uomini del senno, rendendo la loro esistenza deteriore perfino di quella delle bestie. La natura, infatti, non conosce falsità: «vero o falso sono attributi delle parole, non delle cose»;⁵⁰ essi dunque non appartengono al senso e all'immaginazione, che sono posseduti da tutti gli animali, ma sono prerogativa del discorso, e

45. *Leviatano*, cit., I.15, p. 154.

46. *De cive*, cit., II.10.7, p. 133.

47. *Leviatano*, cit., I.15, p. 153.

48. Essi sono, per l'appunto, la retta ragione, il senso soprannaturale e la fede, *Leviatano*, cit., II.29, p. 349.

49. *De Corpore Politico*, cit., I.5.12, p. 116.

50. *Leviatano*, cit., I.4, p. 34.

spettano, perciò, all'uomo soltanto. Quanto distingue l'animale razionale da ogni altro essere vivente, di conseguenza, reca in sé non solo le ragioni della sua effettiva superiorità, ma anche i germi dell'impotenza più radicale: poiché il genere umano non sempre viaggia al passo della ragione,⁵¹ ma, al contrario, cade in false e assurde regole generali, esso «erra più largamente e più pericolosamente di quanto possano errare» gli animali privi del linguaggio.⁵² Mentre questi, facendo affidamento sui sensi, compiono individualmente degli sbagli su esperienze singolari, quello, servendosi dei nomi, può infatti propagare l'assurdità all'intera estensione del tempo e dello spazio, come da un soggetto all'altro, attraverso l'insegnamento. La tela dell'insensatezza cattura il proprio artefice; né si tratta, per l'uomo, di confondere soltanto i propri simili, giacché, tra gli animali, egli è il solo che possa per giunta ingannare se stesso, prendendo per vero tutto ciò che fa oggetto di discorso. In sintesi, a lui tocca il privilegio di ragionare, e così di sragionare, innalzandosi al di sopra dei bruti con la scienza e la concordia civile quanto ne scivola al di sotto con le dottrine erronee, perenne focolaio di disprezzo e di contesa. Pertanto, ove gli sia preclusa la verità, è nell'ignoranza che l'uomo può trovare «una migliore e più nobile condizione»⁵³ di quanto non faccia contando su regole false: invero, con la prudenza naturale, egli evita di incorrere in discorsi assurdi e, con essi, in un'esistenza solitaria e miserevole.

Se è, dunque, il medesimo il cammino che guida la mente alla saggezza e alla pazzia, ben si comprende come l'esistenza degli uomini possa per principio oscillare tra gli estremi della pace e della guerra, meta dei vocaboli ambigui e senza senso.⁵⁴ Sospeso tra la barbarie e la civiltà, a seconda che coltivi o meno «con l'industria»⁵⁵ il lume della ragione, l'uomo tesse da sé il proprio destino. In un discorso che parrebbe, sulle prime, echeggiare il tema pichiano della *De hominis dignitate*, si compie, tuttavia, il definitivo superamento dello scenario rinascimentale. Lì la rigida fissità della gerarchia medievale degli esseri trovava un punto di rottura

51. Ivi, I.5, p. 47.

52. *De homine*, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET, 1972, 10.3, p. 588.

53. *Leviatano*, cit., I.5, p. 46.

54. Ivi, I.5, p. 47.

55. Ivi, I.5, p. 45.

nella libera autodeterminazione dell'uomo-Proteo⁵⁶; con Hobbes, venuto a crollare l'intero fondale metafisico-teologico, tutta la scena è ricompresa all'interno del linguaggio e trasposta in un meccanismo rigoroso. Sottratta all'arbitrio della scelta, la decisione umana tra un'esistenza più gretta di quella ferina e il «decoro civile»⁵⁷, si compie nel moto necessario di invariabili ingranaggi: le passioni della mente e il calcolo razionale, accanto ai quali, nel moderno dramma borghese della dignità, fa la propria comparsa un nuovo attore. È ora di levare il sipario sulla persona fittizia del sovrano, e di tirare le fila del nostro discorso.

Poiché la retta ragione non è una facoltà infallibile,⁵⁸ né è data «in rerum natura» come «misura comune» di ciò che potrebbe divenire oggetto di controversia,⁵⁹ Hobbes si trova a fronteggiare una duplice difficoltà⁶⁰: per un verso, egli deve garantirne la permanenza e, per l'altro, le deve assegnare un contenuto valido per tutti. Mancando una guida stabile all'ortoprassi, Hobbes deve, in altre parole, adoperarsi perché la retta ragione assicuri la pace; così, dopo aver introdotto la dottrina della rappresentanza, elegge a «misura delle azioni buone e cattive» in uno stato la legge civile⁶¹. L'assenza di retta ragione è risolta facendo appello alla ragione del sovrano⁶²; ma, se «giudice» è il legislatore⁶³ e non più il singolo individuo, non è più su questi che riposa la capacità di determinare il rapporto tra il conoscere e la prassi. Con un abile colpo di teatro, Hobbes realizza questo nesso in modo affatto nuovo. Nel costituirsi in società civile, il soggetto cede il proprio diritto di auto-governarsi e si tramuta in un privato; «esentato», secondo l'etimologia, dall'agire in prima persona, egli diviene, in tal modo, un autore particolare dell'unico attore pubblico. «Soggetto» vale ora in senso proprio come «suddito» e, con maggior precisione, come «sub-iectum» di «chi regge la parte» della persona artificiale, cioè, del sovrano.⁶⁴

56. *Ibidem*.

57. *De homine*, cit., 10.3, p. 588.

58. *De cive*, cit., 1.2, nota, p. 16.

59. *De Corpore Politico*, cit., 11.10.8, p. 225.

60. Il problema è ben più complesso di come possa essere rappresentato in questa sede; rimandiamo, pertanto, al secondo capitolo per una trattazione più puntuale.

61. *Leviatano*, cit., 11.29, p. 317.

62. *De Corpore Politico*, cit., 11.10.8, p. 225.

63. *Leviatano*, cit., 11.29, p. 317.

64. *Ivi*, 11.17, p. 168.

Il passaggio dallo stato di natura a quello civile interviene sulla ragione operando una distinzione inedita; in esso infatti si consuma la frattura tra «private» e «public reason». Allo stesso modo in cui «coscienza» era equiparata a «ragione», le «ragioni private» degli individui che, non essendo più dei soggetti egoistici e auto-interessati, divengono sudditi, trovano, pertanto, un corrispettivo nelle «coscienze private», «le quali», come s'è visto, «non sono che opinioni private»⁶⁵. Parimenti, la «ragione pubblica», ossia, «la volontà del sovrano»⁶⁶ manifestata pubblicamente nelle norme positive, è assimilata alla «coscienza pubblica» che, dunque, coincide con la stessa «legge»⁶⁷ in quanto «regola» o «misura» comune del giusto e dell'ingiusto. Il nostro esame dell'area semantica del giudizio torna, infine, al principio e si richiude su di sé; nella misura in cui la differenza tra «privato» e «pubblico» è trasferita di riflesso, attraverso «coscienza», «ragione» e le relative locuzioni, al giudizio medesimo. Si può pertanto comprendere come Hobbes, riassumendo nel paragrafo sull'*Uso delle università* il contenuto delle opinioni sediziose esposte nel capitolo precedente, possa scrivere «che gli uomini giudichino ciò che è legittimo e illegittimo non con la legge stessa ma con la loro coscienza», aggiungendo, a mo' di inciso, «vale a dire, con il loro giudizio privato»⁶⁸.

1.3.3. L'area semantica dell'azione

Con il cristianesimo, la coscienza si è dischiusa alla sfera della prassi. Secondo gli insegnamenti impartiti dalla Scolastica, la categoria ha a che fare con le azioni umane, ma non con ogni atto purchessia: la coscienza si riferisce alle sole azioni legittime, giacché essa decide del dovere nelle circostanze pratiche concrete, determinando l'obbligazione morale. A tenere a battesimo il concetto di 'coscienza morale' fu Tommaso d'Aquino, che la concepì come l'indispensabile organo di mediazione tra le volontà divina e umana. Definendo la rettitudine del volere in conformità ai comandi di Dio, la nozione fungeva da potente dispositivo d'ordine; essa,

65. Ivi, II.29, p. 318 e III.37, p. 439.

66. Ivi, III.37, p. 439.

67. Ivi, II.29, p. 318.

68. Ivi, II.30, p. 366.

La polarizzazione dell'immaginario

infatti, garantiva il compimento della natura individuale secondo la norma oggettiva e superiore da cui ogni essere è determinato a realizzarsi. Nel salutare la coscienza come la sola regola delle azioni umane, l'Aquinate stabilì il precetto — accolto in maniera quasi unanime dalla tradizione teologica successiva — secondo cui tutto ciò che non procede da essa è peccato. Basata sulla «presunzione di fare se stessi giudice del bene male», una simile dottrina era, per Hobbes, «ripugnante alla società civile», poiché conduceva all'inevitabile dissoluzione della compagine politica.⁶⁹ Il precetto tomista era adatto alla sola condizione naturale dell'umanità, ma non a chi vive in uno stato, «perché la legge è la coscienza pubblica, dalla quale egli ha già accettato di farsi guidare».⁷⁰ In una società civile, «if every man had the liberty of obeying his conscience, peace would not last for an hour».⁷¹ Lacerato da una molteplicità di «coscienze private, le quali non sono che opinioni private»,⁷² lo stato vedrebbe celermente la propria fine, smembrandosi. In aperta polemica con Tommaso e con la tradizione teologica, Hobbes si adoperò per conferire alle membra del corpo politico una norma scientifica di condotta, fondata sull'universalità delle leggi di natura e sulla loro necessaria specificazione nelle leggi positive.

1.4. La polarizzazione dell'immaginario

Le evoluzioni semantiche attestate dai lessici e dai dizionari secenteschi mostrano come la coscienza, nel corso della sua storia, sia stata pensata per immagini. La componente figurativa ha contribuito a plasmare il significato della nozione, conferendole un'inedita vividezza. Alcune delle rappresentazioni più celebri della coscienza sono state elaborate dal cristianesimo — come il «worm of conscience» che non muore mai, evocato da Hobbes a proposito dei tormenti eterni —⁷³ e hanno contribuito a imprimerle una straordinaria forza icastica. Il tarlo della coscienza è la figura dell'«afflizione» e del rimorso per i peccati commessi, come spie-

69. Ivi, II.29, p. 347.

70. *Ibidem*.

71. *De Corpore Politico*, cit., II.5.2, p. 164.

72. *Leviatano*, II.29, p. 347.

73. Ivi, IV.44, pp. 988 e 992.

ga il *Leviatano*; ⁷⁴ esso si agita e rode incessantemente nei visceri occulti dell'animo umano, infliggendo tormentose sofferenze. Nel castigare il soggetto per i propri misfatti, il senso di colpa anticipa sulla terra le punizioni ultraterrene che saranno inferte da Dio dopo il giudizio universale. Nella galleria delle rappresentazioni storiche della coscienza, due immagini spiccano tra le altre nell'immaginario hobbesiano: il tribunale e il cuore. Anche in questo caso Hobbes asseconda la tradizione, pur interpretandola in modo nuovo. Le due figure hanno un potere tale da assorbire il ricco immaginario della coscienza attorno a sé, polarizzandolo. Alla prima fanno riferimento il testimone, l'accusatore, il giudice, la sentenza; in senso lato, le aree semantiche del giudizio e del conoscere convergono verso il foro. Alla seconda, invece, sono ricondotte le immagini relative alla componente emotiva della coscienza, come il persecutore, il carnefice, gli stessi tormenti, le pulsioni e gli appetiti. La partizione che Goclenius aveva efficacemente colto, precisando che «conscientia igitur partim ad mentem, partim ad voluntatem pertinet», trova qui un'immagine vigorosa a rappresentarla. Nondimeno, l'antitesi tra il tribunale e il cuore ammette due chiavi di lettura. Da un lato, come abbiamo appena visto, le figure simboleggiano funzioni diverse dell'unica coscienza, rendendo immediatamente visibili le sue componenti intellettuale e passionale. Dall'altro lato, l'antitesi pone ciascuna delle «partes conscientiae» in contrasto con la giustizia secolare. Quando, a opporsi, sono il foro e la coscienza/cuore, si delimitano due distinti dominî di realtà; prende forma il contrasto tra il pubblico e il privato, tra l'esteriore e l'interiore. Come la vita pubblica converge attorno al tribunale, ove, di fronte agli occhi di tutti, si amministra la giustizia, così il cuore è il punto di convergenza dell'io, in cui si raccolgono i vissuti, alla sola vista del soggetto e di Dio. Esprimendo l'intenzione in antitesi all'atto e alle conseguenze della prassi, la coscienza/cuore giunge a rappresentare la sfera più intima dell'individuo, inaccessibile alla visibilità e sottratta al dominio esteriore delle norme positive. Quando, invece, si scontrano il foro con il tribunale/coscienza, a contrapporsi sono due giurisdizioni: il *forum internum* delle intenzioni, in cui si decide della salvezza

74. Analizzando l'immaginario biblico, Hobbes chiarisce che il «worm of conscience» è un'espressione metaforica per 'grief'. Ivi, III.38, p. 716.

eterna e si deve dar conto soltanto a Dio, e il *forum externum* degli atti sanzionabili dalla legge umana.

1.4.1. Il tribunale

Le vie della ragione e quella della coscienza si intersecano, facendo della coscienza il 'foro interno', la sola «corte di giustizia naturale, dove non regna alcun uomo ma Dio le cui leggi (quelle fra esse che obbligano tutta l'umanità) rispetto a Dio, in quanto è l'autore della natura, sono *naturali*, e rispetto a Dio, in quanto è il re dei re, sono *leggi*».⁷⁵ La coscienza si configura come la corte interiore dei doveri morali, in una duplicazione dei fori e degli ordinamenti giuridici. Come rammenta Isidoro di Siviglia, l'esistenza di un foro presuppone quella di una causa, di una legge e di un giudice.⁷⁶ La causa, ossia il caso, è materia e origine di un processo quando non è ancora stata chiarita dal dibattimento. La materia e l'origine del processo sono 'causa' in quanto esposte, 'giudizio' quando dibattute, 'giustizia' quando risolte.⁷⁷ Il modo di procedere di un giudice e della coscienza è analogo, per la tradizione tomista; entrambi debbono ragionare 'per casi', applicando la legge alle circostanze concrete della prassi. Nell'apertura del capitolo quinto, Hobbes annota che i giuristi sommano le leggi e i fatti per trovare cosa sia giusto e ingiusto nelle azioni dei singoli;⁷⁸ allo stesso modo, secondo Tommaso e il pensiero cristiano, procede il giudizio pratico, applicando la norma universale della *sinderesi* alle situazioni pratiche concrete. Due conoscenze immediate, non riflessive, sono implicite in una simile concezione. La *sinderesi*, infatti, è una conoscenza intuitiva dei principî primi della morale; e una sorta di senso è la conoscenza che permette di appercepire i vissuti individuali. Come la testimonianza rappresenta l'unica prova in materia di fatto,⁷⁹ così la testimonianza interiore,

75. Ivi, II.30, p. 379.

76. *Etimologie o origini*, cit., v.22, p. 399.

77. *Ibidem*.

78. *Leviatano*, cit., I.5, p. 47.

79. *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, a cura di William Molesworth, Londra, Bohn, 1843, VI, p. 26: «for to speak exactly, there cannot possibly be any judge of fact besides the witnesses».

in cui l'io ripercorre i propri vissuti, si configura come la conoscenza più salda che si possa avere degli stessi.

1.4.2. Il cuore

Il vocabolario veterotestamentario non possiede la parola 'coscienza'.⁸⁰ La lingua ebraica, in compenso, ne esprimeva la realtà con l'immagine del 'cuore', che rappresenta la sfera intima dell'affettività, il centro della persona umana da cui scaturiscono le emozioni e i valori. Nel Nuovo Testamento, Paolo indica la coscienza con il vocabolo greco 'συνείδησις', alludendo alla sua capacità razionale di distinguere il giusto dall'ingiusto.⁸¹ Con la comparsa, nel Nuovo Testamento, della radice greca per designare analoghe aree semantiche a quelle del 'cuore', la tradizione cristiana finì per accostare i due vocaboli nell'unica, ma sfaccettata categoria della coscienza. Il cuore denota, tradizionalmente, l'ambito del senso e delle affezioni: per Hobbes è «the fountain of all sense»,⁸² i cui moti sono appetiti e avversioni. Le affezioni del cuore e i fantasmi del cervello si generano reciprocamente l'un l'altro. Nel linguaggio biblico, l'interiorità del cuore è il veicolo di un contatto privilegiato col divino: Dio conosce i cuori e giudica della sincerità, ossia, delle intenzioni umane, a differenza della legge umana, che è costretta a pronunciare un giudizio soltanto sulle azioni, sugli atti esteriori. Nelle parole di Hobbes, «of a sincere conscience [...] there is no Judge at all, but God, that knoweth the heart»;⁸³ motivo per cui, non solo «there ought to be no Power over the Consciences of men»,⁸⁴ ma «to extend the power of the Law, which is the Rule of Actions onely, to the very Thoughts, and Consciences of men» è erroneo.⁸⁵

80. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, a cura di Ian A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, Iain R. Torrence, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 111.

81. PAOLO, *Epistola ai Romani*, 2: 14.

82. *De corpore*, IV.25.4, pp. 319-320.

83. *Leviathan*, a cura di Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2014 («The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes», 4), III.42, p. 866.

84. Ivi, IV.47, p. 1116.

85. Ivi, IV.46, p. 1096.

Il problema della coscienza

1.5. Il problema della coscienza

La storia aveva consegnato a Hobbes un lascito problematico. ‘Coscienza’ era un vocabolo polisemico, ricco di valenze in contrasto tra loro. Estendendosi dal senso al giudizio, dalla scienza all’opinione, dal conoscere all’emotività, dall’intenzione al dovere, lo spettro semantico del termine aveva raggiunto un’ampiezza eccezionale. Ad essa, si era accompagnato un ruolo altrettanto incisivo nella vita del «common man»: sulla coscienza riposava la conoscenza fattuale⁸⁶, ma anche l’intuizione dei primi principi pratici; da essa dipendeva la conoscenza doxastica di quel che si deve fare o tralasciare in ogni circostanza; in essa si radicava, in ultima analisi, la felicità e la salvezza mondane e nella vita eterna, come l’afflizione della colpa e gli spaventosi tormenti dell’aldilà. In breve, era dalla coscienza che scaturivano l’ordine e il disordine. La polisemia aveva innescato un cortocircuito storico-concettuale, trasformando la nozione in un foro in cui essa recita tutte le parti: il testimone con la conoscenza condivisa, l’avvocato difensore con la buona coscienza, l’accusa con la cattiva, il giudice pronunciando la sentenza finale sulla legittimità o meno di un atto e sul valore del soggetto.

Le implicazioni in campo avevano reso il vocabolo particolarmente insidioso. A differenza di altri termini ambigui cui Hobbes poteva dirigere la propria attenzione, ‘coscienza’ non comprometteva soltanto la veracità degli scritti specialistici. Essendo penetrato nel linguaggio ordinario e così in profondità da poter decidere del lecito e dell’illecito, il nome metteva a repentaglio la *salus* dell’individuo e della compagine statale. ‘Coscienza’ era un vocabolo polisemico distintivo, poiché sulla sua ambiguità il potere ecclesiastico aveva eretto dominio assoluto delle masse. Prima ancora che di Dio, il ‘foro interno’ era la giurisdizione del «regno delle tenebre»: nella misura in cui avevano acquisito il monopolio delle coscienze, i poteri indiretti controllavano la regola delle azioni umane, usurpando la sovranità degli altri principi. Come unici interpreti del volere divino, essi scioglievano i soggetti dal vincolo di obbedienza ai sovrani civili, distruggendo l’unità su cui si fonda la convivenza civile. Hobbes aveva compreso che,

86. *Leviatano*, I.7, pp. 63-64.

nello spalancare la frattura tra intenzione e legge, tra giustizia verso Dio e pace fra gli uomini, la coscienza era divenuta un efficace dispositivo di controllo popolare. La stessa possibilità dello stato ben fondato, pertanto, sarebbe dipesa dallo smascheramento dell'inganno ordito dai poteri indiretti e dalla rifondazione della coscienza come categoria teologico-politica fondamentale, in grado di decidere della verità, del valore e degli obblighi umani.

Pur nella sua brevità, l'analisi lessicografica ci ha offerto uno sguardo di insieme sugli usi hobbesiani di 'coscienza', nel contesto degli sviluppi semantici più significativi del termine. Ora che la nozione cardinale dello studio è stata introdotta, si può procedere a una disanima delle difficoltà interpretative che sono scaturite dalla sua polisemia. Poiché, con la coscienza, ne va dei punti nevralgici del sistema di Hobbes, il conseguimento di una comprensione adeguata del concetto assume i tratti di una sfida decisiva.

2. UN ROMPICAPO HOBBSIANO

2.1. *La posizione del problema*

L'analisi lessicografica appena condotta possiede un carattere introduttivo: mappando in maniera puntuale le occorrenze del termine 'coscienza' che compaiono nel *corpus* hobbesiano, il *Vocabolario della coscienza* ha tracciato i contorni del nostro campo di indagine, consentendoci di abbracciare in un solo sguardo la molteplicità e la distribuzione testuale delle accezioni adoperate da Hobbes. Nel documentare le diverse aree semantiche attraversate dal vocabolo, lo studio ha così dimostrato che esso suole ricorrere in corrispondenza degli snodi problematici più pregnanti della dottrina teologico-politica hobbesiana, giocando ogni volta un ruolo decisivo ai fini della loro risoluzione. Per quanto una simile regolarità rappresenti un dato fondamentale, essa, nondimeno, non adduce alcun criterio ordinatore per farsi largo tra la folla di immagini e significati che si raccolgono attorno alla coscienza; perciò, a chi intenda intraprendere uno sforzo di comprensione essa assegna un compito: individuare le cause di un uso così stratificato del termine e la sua funzione teorica nell'economia del sistema. Se il *Vocabolario* ha catturato in un'istantanea i molteplici volti della

‘coscienza’, per come essi si offrono allo sguardo nelle diverse opere, ora occorre portare alla luce il principio che ha informato una fenomenologia tanto variegata, accertando se il termine abbia conosciuto una dinamica evolutiva tra i diversi scritti. Occorre, pertanto, abbandonare la visuale sincronica adottata in precedenza per una prospettiva gerarchica e diacronica, che scomponga la sequenza giustapposta dei significati di ‘coscienza’ alla ricerca dei problemi filosofici che ne hanno dettato via via l’impiego e lo sviluppo. È tempo che gli strumenti della lessicografia cedano il luogo all’analisi concettuale.

Il compito che si profila all’orizzonte non è per nulla scontato. Benché negli ultimi ottant’anni si siano susseguiti diversi approcci interpretativi al pensiero di Hobbes, nessuna lettura conclusiva è stata offerta della funzione assolta dalla coscienza nel sistema. Il persistente disaccordo degli studiosi sul ruolo teorico del concetto dimostra come sia impervio il cammino che separa l’apprezzamento dei molteplici usi hobbesiani del termine dalla comprensione del loro peso argomentativo. Così, se la polisemia rende ‘coscienza’ uno strumento concettuale di per sé problematico, imponendo all’interprete il difficile compito di ricostruire il confine tra la critica filosofica e la prassi linguistica ordinaria, la sua problematicità si riverbera sullo studioso, celandogli il senso generale dell’operazione hobbesiana. In ultima analisi, l’equivocità del concetto, maturata in una complessa vicenda semantica, sfocia in una difficoltà interpretativa maggiore, nel problema di individuare il posto occupato da Hobbes nella storia dell’idea di coscienza. Poiché, tutt’oggi, l’interessamento del filosofo per la categoria è ben lungi dall’essere chiarito, la difficoltà di pervenire a uno sguardo unitario sulla ‘coscienza’ hobbesiana ha assunto i tratti di un autentico rompicapo ermeneutico. Per definirne i contorni, conviene prendere le mosse da alcuni dati testuali.

Sebbene le opere politiche di Hobbes abbiano via via conosciuto un significativo approfondimento della tematica e svariate variazioni dottrinali, su un punto di fondo l’accordo si è dimostrato completo. Quando si giunge a discutere della validità dei calcoli razionali in vista della conservazione, al lettore è affidato il medesimo chiarimento, incentrato sulla distinzione ecclesiastica dei fori. La deduzione delle leggi di natura condotta da Hobbes nel quindicesimo capitolo del *Leviatano* si conclude, così,

La posizione del problema

con un rilievo fondamentale: «le leggi di natura obbligano in coscienza sempre, ma in realtà solo quando c'è sicurezza».¹ Non siamo qui alle prese con un'annotazione estemporanea: sebbene il testo del 1651 raggiunga forse la maggior concisione e incisività espressiva, esso non fa che riproporre l'argomento con cui gli *Elementi* (1640) e il *De cive* (1642) avevano coronato le corrispondenti sezioni tematiche. Così, mentre il *Leviatano* prosegue in questi termini: «le leggi di natura obbligano *in foro interno*, vale a dire, vincolano a desiderare che si attuino, ma non sempre *in foro esterno*, cioè a porle in atto»², il capitolo 17 della prima parte degli *Elementi*, intitolato *Le leggi di natura*, già recava scritto: «[...] la forza della legge di natura non è *in foro esterno*, finché non vi sia sicurezza per gli uomini di obbedirvi, ma è sempre *in foro interno* [...]» e ribadiva poco sotto che «le leggi di natura concernono la coscienza»³. Una formulazione analoga si riscontra anche in *Altre leggi di natura*, il capitolo che nel *De cive* tratta della deduzione: «[...] la legge di natura obbliga sempre e dovunque nel foro interiore, ossia in coscienza; non sempre nel foro esteriore, cioè soltanto quando lo si possa fare al riparo da eventuali danni».⁴ Una simile continuità argomentativa attesta l'appartenenza del 'motivo dei fori' al nucleo originario della dottrina hobbesiana, rendendo ancora più urgente il problema della sua comprensione. Non stupisce, perciò, che essa non sia passata inosservata, né che attorno alla sua lettura si siano sovente animati dei dibattiti vivaci, come avvenne a partire dagli studi di Taylor e Warrender sul pensiero

1. *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, I.15, p. 152. Il testo figura nella nota marginale che introduce il contenuto dell'ultima porzione del capitolo 15. Nell'originale inglese leggiamo: «the laws of nature oblige in conscience always, but in effect then only when there is security».

2. *Ibidem*. Sebbene l'edizione latina del 1668 riporti una significativa aggiunta, nella sua essenza l'argomentazione risulta inalterata: «leges naturales obligant *in foro interno*, id est, earum transgressio non crimen proprie, sed vitium dicendum est. Sed *in foro externo* non semper obligant», in *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, a cura di William Molesworth, 5 voll., Bohn, London 1839-1845, III, p. 121.

3. *Elementi*, cit., I.17.10 e 13, pp. 144-145.

4. *De cive*, cit., I.3.27, p. 126. Il testo originale reca: «ideoque concludendum est, legem naturæ semper et ubique obligare *in foro interno sive conscientia*, non semper *in foro externo*; sed tum solummodo, cum secure id fieri possit», in *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, a cura di William Molesworth, 5 voll., Bohn, London 1839-1845, II, p. 195.

morale di Hobbes e sulla sua teoria dell'obbligazione.⁵

In un punto determinante della dottrina hobbesiana, in cui si decide della possibilità dello stato ben fondato, gli scritti politici procedono all'unisono; essi ricorrono allo stesso vocabolario, desunto dalla tradizione canonistica e teologica. L'esigenza, da parte di un filosofo materialista sovente tacciato di ateismo, di rappresentare i diversi ambiti di validità della legge morale e umana con un lessico non strettamente filosofico è degna di nota, e non può fare a meno di interrogare lo studioso. Nello stabilire che le leggi di natura vincolano in coscienza, Hobbes sembrerebbe assoldare una categoria cruciale della teologia cristiana per conferirle una funzione teorica decisiva: condurre l'umanità dalla condizione naturale di guerra di tutti contro tutti al *Common-wealth*. La centralità della coscienza nel discorso politico hobbesiano parrebbe confermata da un ulteriore passo del *Leviathan*, in cui, attraverso l'equazione «the Law is the publique Conscience»⁶, prenderebbe forma l'unità della «*Feigned or Artificiall person*»⁷ statale. Certo, a Hobbes non mancavano degli illustri precedenti: per primo, era stato Platone a suggerire l'analogia tra l'anima e lo stato, così da politicizzare le tensioni psichiche e unire razionalmen-

5. E. A. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, «Philosophy», XIII, 52, 1938, pp. 406-424. HOWARD WARRENDER riprese e perfezionò la tesi di Taylor nel volume *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957. Per entrambi gli studiosi, la dottrina etica hobbesiana è logicamente indipendente dalla sua psicologia egoistica e si configura come una rigorosa deontologia. Avendo infranto il nesso fra la filosofia della natura e la filosofia morale di Hobbes, la 'tesi Taylor-Warrender' è stata oggetto di numerose critiche negli anni Cinquanta e Sessanta, in difesa dell'unitarietà del sistema hobbesiano e dell'importanza che in esso riveste la scienza naturale. Ai rilievi si è accompagnato un atteggiamento più freddo nei confronti della coscienza e del ruolo da essa assunto nel pensiero di Hobbes. Nella misura in cui l'obbligazione *in foro interno* non poteva essere spiegata nei termini della tradizionale lettura egoistica, Taylor e, ancor più, Warrender avevano conferito al concetto un ruolo portante all'interno del nuovo approccio ermeneutico. Così, col prenderne le distanze, le generazioni successive di studiosi hanno mitigato, se non perfino esaurito, il proprio interesse per quello che si presentava come un artificio interpretativo della tesi Taylor-Warrender. Gli studi critici presi in esame nella sezione seguente testimoniano del rinnovato, ma cauto, interessamento per la 'coscienza' hobbesiana degli ultimi decenni.

6. *Leviathan*, a cura di Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2014 («The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes», 4), III.37, p. 696.

7. Ivi, II.16, p. 244.

La posizione del problema

te le componenti centrifughe della *πόλις*.⁸ Eppure, nel foggiare la «reall Unitie»⁹ del *Common-wealth* con un termine equivoco che veicola la più celebre delle categorie teologiche, la crociata condotta dal filosofo contro gli abusi linguistici e l'indebita commistione di filosofia e teologia sembra arenarsi.

A rendere ancora più enigmatica la trattazione hobbesiana della coscienza, si collocano dei passi che paiono contraddire l'evidenza testuale emersa sinora. Il ruolo costitutivo assegnato alla categoria dal 'motivo dei fori', si scontra, anzitutto, con il sesto capitolo degli *Elementi*. Il punto di convergenza delle opere politiche vacillerebbe per la definizione prodotta da Hobbes al termine di un breve paragrafo dedicato al concetto: «conscience I therefore define to be opinion of evidence».¹⁰ La strategia discorsiva messa in atto dal filosofo all'inizio della trattazione appare diametralmente opposta a quella de *Le leggi di natura*, undici capitoli dopo: in luogo di conferire alla coscienza un ruolo di primo piano nel proprio programma filosofico, Hobbes sembrerebbe squalificarla in maniera radicale, così da sopprimerla dal corpo politico. Per comprendere la ragione che avrebbe orientato un gesto così estremo basta attendere la seconda parte degli *Elementi*: dalla coscienza proverrebbero, infatti, «all seditions concerning religion and ecclesiastical government».¹¹ Lungi dal conferire unità all'organismo statale, la categoria lo disgregherebbe dall'interno, decretandone la rovina: proprio come le opere politiche hobbesiane erano parse convergere sulla sua centralità nella costituzione dello stato ben fondato, così gli *Elementi*, il *De cive* e il *Leviatano* indicherebbero coralmemente la coscienza erronea come uno dei morbi più letali per il *Common-wealth*.¹² È lo scacco dell'interprete: una volta che l'ipotesi ermeneutica iniziale è scalzata da una lettura a prima vista inconciliabile, il problema di come accordare i dati testuali all'interno di una dottrina unitaria della coscienza erompe in tutta la sua gravità. Se non si vuole ridurre la stessa dimostrazione hob-

8. PLATONE, *Repubblica*, a cura di Franco Sartori, con testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza, 2003, 368 d-e; 434 c-436 a.

9. *Leviathan*, cit., II.17, p. 260.

10. *The Elements of Law*, cit., I.6.8, pp. 29-30.

11. Ivi, II.8.5, p. 204.

12. *Elements of Law*, II.8.5; *De cive*, II.12.2; *Leviathan*, II.29.

besiana all'«Insignificancy of language» delle teorie Scolastiche,¹³ occorre elaborare un paradigma interpretativo che sappia tener assieme la variegata fenomenologia della coscienza, pur risolvendo il rompicapo del ruolo rivestito da Hobbes nella storia del concetto.

In quel che segue, intendiamo suggerire che la chiave del problema ermeneutico risiede capitolo settimo del *Leviathan, Of the Ends, or Resolutions of Discourse*, nel passo in cui Hobbes, trattando della coscienza, adduce l'etimologia del termine. Alla maggiore delle opere politiche il filosofo affidò la riflessione più compiuta sulla categoria, attribuendole una funzione teorica cruciale per il successo del proprio programma teologico-politico. Benché negli *Elementi* e nel *De cive* Hobbes avesse già mantenuto uno sguardo bifronte sulla coscienza — additando, da un lato, la problematicità della nozione teologica generalmente accolta dalle masse e individuando, dall'altro, la necessità di rifonderla sull'esattezza del computo razionale delle conseguenze dei nomi —, fu con il 'passo etimologico' che esplicitò i presupposti degli scritti precedenti e poté apprestare il superamento di un pensiero non ancora maturo. Nell'analisi hobbesiana il termine 'cosciencie' compare per la prima volta, all'interno di un resoconto che, toccando i principali sviluppi storici del tema semantico della *cum-scientia*, illustra le ragioni che han tramutato il concetto in uno strumento di dominio distorsivo dell'ordine politico. Nel portare alla luce il senso originario del termine, Hobbes gettò delle solide basi per la rifondazione del concetto compiuta nel capitolo 15 del *Leviathan*, 3 del *De cive* e 17 degli *Elements* e per una durevole riforma delle coscienze.

Permettendo di supportare le ipotesi interpretative con dei fatti linguistici accertabili, l'etimologia hobbesiana si rivela preziosa per dipanare la problematica della coscienza. Un'adequata comprensione del passo e delle sue ripercussioni concettuali, tuttavia, non è stata ancora conseguita, e per due ordini di motivi. In primo luogo, poiché l'etimologia di 'cosciencie' è inclusa nella trattazione, in apparenza estranea, *Dei termini, o risoluzioni del discorso*, essa è sovente passata inosservata.¹⁴ In secondo luogo, perfino ove la prima occorrenza di 'cosciencie' non sia permasa nell'oblio, la

13. *Leviathan*, cit., IV.46, p. 1098.

14. Ad esempio, Gaskin è stato il primo a richiamare l'attenzione sul significato primitivo di 'coscienza', sebbene egli non abbia parlato espressamente

Le difficoltà ermeneutiche della critica

critica ha finito per dividersi sull'interpretazione del passo e, perciò, sulla funzione teorica esercitata dalla coscienza nel *Leviatano*, così come nella riflessione hobbesiana. Prima di introdurre l'estratto etimologico e poter, quindi, esaminare la pacificazione della coscienza moderna attuata da Hobbes, ci soffermeremo sulla letteratura critica. Passando in rassegna le principali difficoltà incontrate nel dar conto della 'conscience' hobbesiana, la prossima sezione argomentativa farà emergere il ruolo chiave assolto dal capitolo settimo nell'intendimento della categoria. Essa, pertanto, ci predisporrà nel migliore dei modi alla lettura de *Dei termini, o risoluzioni del discorso*.

2.2. Le difficoltà ermeneutiche della critica

2.2.1. La definizione di Martinich

Lo studioso che intenda addentrarsi nella comprensione dei concetti portanti di un edificio filosofico, troverà un primo valido sostegno al proprio compito gravoso negli indici apposti alle edizioni critiche e nei dizionari. Entrambi, infatti, possiedono un pregio indiscutibile: schiudendo allo sguardo indagatore l'officina di un filosofo, essi offrono l'opportunità di abbracciare in un'unica visione l'insieme dei suoi strumenti concettuali. Le parole veicolano idee, e con una semplice scorsa dei vocaboli e delle espressioni notevoli che compongono un *corpus* si può già abbozzare l'architettura complessiva di un pensiero. Sarebbe dunque lecito aspettarsi che lessici e dizionari concedano il loro prezioso aiuto anche ora, permettendoci di sciogliere il nodo dei fori e della 'coscienza' hobbesiana. Pure, non è così. Se apriamo il recente volume *A Hobbes Dictionary* alla voce

di etimologia: «thus in VII.4 he [i. e. Hobbes] argues that conscience starts as con-science, or knowledge mutually with another or others of a certain fact», *Leviathan*, a cura di J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. xxxvii. La voce 'conscience' redatta da Étienne Balibar per il *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (a cura di Barbara Cassin, Parigi, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 260-274), all'opposto, menziona il passo etimologico del *Leviathan*, senza osservare che il termine vi compare per la prima volta.

‘conscience (*conscientia*)’,¹⁵ non potremo celare una pungente delusione. Il lemma si apre, invero, con una definizione categorica: «conscience is ‘a man’s settled judgment and opinion (*EL* 2.6.12; *L* 29.7)’». ¹⁶ E, in effetti, la frase d’apertura è tratta dal passo degli *Elementi*,¹⁷ per quanto il rimando del *Leviatano* riportato per secondo reciti in modo differente: «la coscienza di un uomo e il suo giudizio sono la stessa cosa». ¹⁸ Non è che uno studioso attento come Martinich stia qui accostando due luoghi testuali affatto irrelati fra di loro: a entrambe le opere è comune l’oggetto, vale a dire, «l’interpretazione del principio secondo cui qualsiasi cosa sia contro coscienza è peccato». ¹⁹ Tanto nell’estratto degli *Elementi* quanto in quello del *Leviatano* Hobbes si sta adoperando per dar prova di «come la fede e la giustizia concorrano alla salvezza»²⁰ o, in altri termini, per esibire la convergenza delle leggi umane e divine. Così, dopo aver preso di mira alcune delle dottrine teologiche che più avversano l’obbedienza civile, egli ingaggia con esse una polemica interpretativa tesa a dimostrare la sostanziale compatibilità degli insegnamenti evangelici con gli assunti filosofici del sistema. Ciò resta senz’altro vero in superficie, ma occorre saper leggere anche in profondità. Quel che parrebbe sfuggire al curatore del dotto dizionario è che, nel *Leviatano*, il principio della «coscienza erronea»²¹ campeggia nel capitolo *Di quelle cose che indeboliscono o tendono a dissolvere uno stato*, ove è posto nel novero delle «malattie» di un corpo politico «che procedono dal veleno delle dottrine sediziose»²². Perché, senz’alcun dubbio, sotto le spoglie metaforiche della patologia, e con il colorito marchio di «dottrina ripugnante alla società civile»²³ a contrasse-

15. *A Hobbes Dictionary*, a cura di A. P. Martinich, Oxford e Malden, Blackwell, 1995, pp. 81-82.

16. Ivi, p. 81.

17. Nella traduzione italiana: «la coscienza non è altro che un giudizio ed un’opinione permanente di un uomo» (*Elementi*, cit., II.6.12, p. 224).

18. *Leviatano*, cit., II.29, p. 318. Ecco il testo originale: «a man’s conscience, and his judgment is the same thing», in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, a cura di William Molesworth, III, p. 311.

19. Il testo figura come titolo nella sezione dodicesima del sesto capitolo della seconda parte degli *Elementi*, da cui proviene la definizione ripresa da Martinich.

20. S’intitola a questo modo la sezione precedente degli *Elementi* (II.6.11).

21. Così è designato il paragrafo del *Leviatano* che tratta dell’argomento.

22. *Leviatano*, cit., II.29, p. 317.

23. Ivi, p. 318.

gnarlo, il principio dapprima discusso negli *Elementi* compare ora in una veste nuova. Fresco del bollo di condanna, il «man's settled judgment and opinion» non può più essere scambiato per una definizione neutrale né, tantomeno, univoca, figurando ormai con evidenza accanto alla «coscienza pubblica» espressa dai dettami del sovrano²⁴. Se, in fin dei conti, la completa discrezionalità del giudizio individuale propria dello stato di natura non fosse *unum et idem* col suo carattere guerresco, sarebbe difficile comprendere la matrice di un'indole marchiata come così morbosa; eppure, le cosiddette «coscienze private» non costituirebbero alcun pericolo mortale, ove venissero meno i presupposti teorici per differenziarle dalla sola ragione pubblica. E, sebbene qualche riga più sotto Martinich si imbatte di nuovo in una formulazione del principio della «coscienza erronea», rammentando come «the opinion that a man can do nothing lawfully against his private conscience»²⁵ rappresenti per Hobbes una possibile causa di ribellione, egli non ne trae alcuno spunto di indagine ulteriore. All'opposto, lo studioso prosegue sulla propria via interpretativa e, lungi dal rivedere, se non perlomeno contemperare,²⁶ la definizione iniziale, finisce per avvitarsi su se stesso. Per quanto si sforzi, infatti, di definire il ruolo della coscienza nello stato di natura e nella società civile, nonché i reciproci rapporti tra le «coscienze private» e la legge positiva, Martinich finisce per appiattire lo sfaccettato resoconto hobbesiano su una dimensione unica. Tutta la voce risulta infine pensata all'interno della narrazione della lotta hobbesiana all'«ideologia della coscienza»²⁷. Certo, non si sta discettando

24. La locuzione «coscienza pubblica» compare, infatti, nel passo del *Leviatano* (cit., II.29, p. 318), ma non ancora nel suo omologo degli *Elementi* (cit., II.6.12, p. 224).

25. *De Corpore Politico*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., II.9.8, p. 218 ed *Elementi*, cit., p. 254.

26. In fondo, i margini per compiere una siffatta operazione non gli sarebbero mancati, a partire proprio dai primi capitoli degli *Elementi*: «solitamente, usiamo il termine coscienza sia per la scienza sia per l'opinione: infatti gli uomini dicono che questa e quella cosa è vera, in o sulla loro coscienza; mentre non lo dicono mai quando la considerano incerta; e quindi essi sanno, o pensano di sapere che essa è vera», cit., I.6.8, p. 46. Ciò che Hobbes intravede in questo passo è, infatti, la possibilità che il contenuto della coscienza non sia una convinzione erronea, quanto il conoscere.

27. L'espressione compare nel paragrafo che conclude il lemma; nondimeno, è evidente che sia essa ad orientarne, infine, i contenuti. *A Hobbes Dictionary*, cit., p. 82.

di un aspetto marginale dell'affresco complessivo. Eppure, se in Hobbes fosse la nozione di coscienza come tale a essere invalidata, sottoforma d'un convincimento scisso dalla verità e, perciò, potenzialmente sedizioso, non si capirebbe in che modo una semplice «firm opinion»²⁸ potrebbe albergare i dettami razionali. Né il tentativo messo in atto da Martinich per risolvere la difficoltà appare convincente, con quell'appello rivolto in fretta e furia ai comandamenti divini perché fungano da termine medio tra coscienza e ragione: «since the laws of nature are the divine laws and promulgated through reason, it is true to say that 'the divine law is dictated to the conscience' (EL 1.18.10)».²⁹ Se, da un canto, è infatti difficile sopire l'impressione di un ripiego *ad hoc*,³⁰ dall'altro, appare altrettanto insopprimibile la commensurabilità della legge di natura e della coscienza compiutasi *in foro interno*: per quanto si faccia strada *ex abrupto* nella voce di Martinich, essa resta pur sempre un dato testuale, di cui occorre dar conto. In definitiva, non preoccupandosi di prendere la parte per il tutto, lo studioso costringe sé e la propria voce all'afasia: la prospettiva adottata sulla 'conscience (*conscientia*)' hobbesiana risulta invero così angusta da non poter spiegare l'obbligazione *in foro interno* né l'investitura della coscienza a sola corte della giustizia naturale³¹. Ignaro del carattere problematico di una simile lettura, Martinich si fa infine franare la terra sotto i piedi. La sua parzialità lo induce ad erodere gli stessi presupposti della critica «all'ideologia della coscienza», compromettendo il maggiore dei guadagni teorici ch'egli riconosce a Hobbes. Senza riuscire ad avvedersene,

28. Ivi, p. 81. Martinich spiega in questi termini la definizione d'apertura: «the point of this definition is to undercut the standard seventeenth-century belief that conscience was some quasi-supernatural or special faculty of knowing moral truths. To attribute a judgement to conscience is to maintain not that the judgement is definitely true, but only that the person's opinion is firm (EL 1.6.8; L 7.4)». Eppure, in tal modo, lo studioso pare confondere due distinti piani del discorso, giacché altro è l'assolutezza del conoscere, altro la sua scientificità: l'esclusione della prima non inficia, in altri termini, la seconda.

29. Ivi, pp. 81-82.

30. A ben vedere, accanto al sospetto di infondatezza, la soluzione proposta da Martinich ne alimenta uno d'incoerenza. Se davvero Hobbes, come sostiene lo studioso, ambisce ad erodere la diffusa credenza secondo cui «conscience was some quasi-supernatural or special faculty of knowing moral truths» (si veda la nota n. 63), non avrebbe motivo di ritornare sui propri passi, invocando una legittimazione divina dei dettami razionali.

31. «[...] non essendovi corte di giustizia naturale se non nella coscienza», *Leviatano*, cit., II.30, p. 347.

è nella definizione unilaterale d'apertura che lo studioso insinua i germi della crisi: una volta astratto dal contesto, l'assunto «conscience is 'a man's settled judgment and opinion'» non può che risultare incoerente con la vocazione universale del contenuto di coscienza, vanificando così il progetto hobbesiano dell'unica «coscienza pubblica». I molteplici convincimenti privati non avrebbero infatti alcun motivo di risolversi in unità se la loro neutralizzazione non poggiasse su un solido fondamento razionale. Nel compiere fin dalle prime battute la decisione ermeneutica fondamentale, il lemma di Martinich si pregiudica l'opportunità di recuperare terreno, nonché potere esplicativo. Avventuratosi in una sintesi troppo frettolosa, il volume, per altri versi pregevole e meditato, *A Hobbes Dictionary* finisce quindi per commettere un passo falso.

2.2.2. Gli indici tematici

Veniamo ora al vaglio degli indici tematici, poiché, a ben vedere, Martinich avrebbe potuto disporre di validi strumenti per mitigare la propria unilateralità. Uno, fra tutti, gli sarebbe bastato per sottrarsi all'incauto scivolone: ci riferiamo agli *index* che William Molesworth appose al termine della prima raccolta completa delle opere inglesi e latine di Hobbes, edita in ben sedici anni sotto la sua curatela.³² Coi complessivi sedici volumi che lo compongono, apparsi tra il 1829 e il 1845, si tratta di un lavoro dalle dimensioni monumentali, e dall'indubbio valore. Vediamolo un po' più da presso, per quel che ci preme in questa sede.

Due sono le pagine che devono, per prime, attirare la nostra attenzione: la numero quarantadue dell'indice inglese e la trentatreesima di quello latino, giacché vi sono riportate, rispettivamente, le voci 'conscience' e 'conscientia'. La concordanza formale con il lemma di Martinich non de-

32. L'indice dei termini inglesi è racchiuso nell'undicesimo ed ultimo volume della collezione *The English Works*, cit., pp. III-CCXX, occupandolo integralmente; mentre l'*index* delle espressioni latine chiude il quinto volume della raccolta *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, cit., pp. III-CXLIV, con numerazione autonoma, e preceduto dagli scritti *Rosetum geometricum, cum censura brevi doctrinæ wallisianæ de motu, Lux mathematica, Principia et problemata aliquot geometrica antehac desperata nunc breviter explicata et demonstrata, Tractatus opticus, Objectiones ad Cartesii meditationes, Epistolæ, Præfatio in Mersenni ballisticam, De mirabilibus peccis, Historia ecclesiastica*.

ve, tuttavia, trarci in inganno; lungi dall'annunciare una riproposizione degli stessi contenuti, essa finisce infatti per tradire la disparità delle due voci, conferendole maggior risalto. Certo, sebbene in entrambi i casi si discorra di 'lemmi', le definizioni di un dizionario e i raggruppamenti delle espressioni notevoli di un indice rimangono sempre tipologie testuali differenti. All'organicità discorsiva del primo, organizzata attorno al momento definitorio e ai principali usi linguistici di un termine, il secondo tende a sostituire una sequenza di locuzioni e di brevi estratti di testo giustapposti. Benché in un *index* le espressioni di cui si compongono le voci siano scelte sulla base del rilievo teorico, al pari di quanto avviene in un dizionario, il loro unico criterio di organizzazione resta infatti di tipo formale: l'ordine alfabetico o quello di comparizione nel *corpus*. Ciò non toglie, tuttavia, che, *mutatis mutandis*, identico debba essere il rigore metodologico: ovunque figurì un lemma bisognerebbe potersi attendere la medesima esaustività, nonché la stessa attenzione all'evidenza testuale. Una rapida scorsa delle voci di Martinich e Molesworth è invece sufficiente a mostrarci che non sia così. Intanto, il lavoro di Molesworth si distingue per una maggiore accuratezza: coi ventotto rimandi di 'conscience' e con i cinque della voce 'conscientia',³³ esso sorpassa abbondantemente la ventina di riferimenti testuali del lemma di Martinich³⁴. Né si tratta di una pura faccenda quantitativa: mentre Martinich finisce per concentrarsi sugli *Elementi*,³⁵ Molesworth provvede a una più ampia distribuzione dei passi citati tra gli scritti politici hobbesiani. Eppure, per i parametri presi in esame fin qui, le indagini degli studiosi potrebbero ancora *de facto* equivalersi; le disparità emerse nel confronto potrebbero rispecchiare il genere letterario dei due contributi, senz'alcuna implicazione ulteriore. Un fattore, in altri termini, dev'essere tenuto in conto: nel trarre le fila delle molteplici linee argomentative sviluppate da Hobbes, Martinich sconta l'esigenza di un'organizzazione sistematica dei contenuti, e, com'è

33. Occorre rilevare che le locuzioni e gli stralci testuali riportati dal lemma latino sono tutti tratti dal *Leviatano*, e che essi, ad eccezione del richiamo all'episodio di Naaman, si sovrappongono con quelli del lemma inglese.

34. Non tutte le citazioni dello studioso riguardano passi del *corpus* hobbesiano in cui il termine 'conscience' o 'conscientia' compaia in maniera esplicita.

35. Ben dodici dei rimandi complessivi sono all'opera del 1640.

noto, *omnis lectio est selectio*. Perciò, quel che sarebbe lecito aspettarsi da una simile impresa è, semmai, un'adeguata ed esauriente rappresentazione della problematica trattata, che ne riproduca nel dettaglio la struttura. Impostando il paragone secondo queste coordinate, i lemmi non mancano di riportare delle significative corrispondenze: entrambi si articolano in nuclei tematici simili e paiono condensarsi attorno alle medesime figure. Tanto Molesworth quanto Martinich identificano il differente ruolo della coscienza nello stato di natura e nella società civile, mostrando come esso emerga sulla scorta di un problema interpretativo, l'intendimento del principio secondo cui qualsiasi cosa un uomo commetta contro la propria coscienza è peccato. Inoltre, le due voci risulterebbero accomunate dalla stessa fenomenologia, ritraendo la coscienza nei suoi diversi aspetti di «private conscience» e «conscience of sovereigns», che equivale a «public conscience». ³⁶ Qui, nondimeno, si esauriscono i punti di contatto tra gli studiosi. Un intero settore argomentativo risulta del tutto sconosciuto al curatore di *A Hobbes Dictionary*, corrispondente alle occorrenze di 'conscience' e 'conscientia' del capitolo settimo del *Leviatano*. Molesworth correda le proprie voci di ben otto riferimenti: due appartengono al lemma latino, vale a dire, «pro quo sæpissime usurpatur» e «conscii, qui dicuntur»; ³⁷ i restanti compaiono in testa a quello inglese, «when two or more men know one and the same fact, they are said to be conscious of it», «ever reputed a very ill act, to speak against his conscience, why», «the plea of conscience always diligently hearkened unto at all times», «used metaphorically in what sense», «the conscience is a thousand witnesses, in what sense said», «men vehemently in love with their own opinions, give them the name of conscience». ³⁸ Se l'incompletezza del lemma di Martinich si misura anche sul piano dei dettagli, per via di un interesse per il particolare poco pronunciato, ³⁹ è, tuttavia, sul fronte del *Leviathan*

36. In maniera affatto singolare, il dettagliato indice di Molesworth non riporta l'equivalenza posta da Hobbes specificando che «la legge è la coscienza pubblica» (*Leviatano*, cit., II.29, p. 318). Sebbene entrambi gli studiosi diano prova di conoscere questo passo, sorprende che essi non abbiano identificato la figura della «coscienza erronea», pur avendola sotto gli occhi: l'espressione, infatti, è suggerita dallo stesso Hobbes nell'appuntarla come nota marginale.

37. *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, cit., v, p. xxxiii.

38. *The English Works*, cit., xi, p. 42.

39. La voce non proferisce alcunché sulla ricchezza semantica della coscienza:

che lo stacco con Molesworth diviene netto. Nel settimo capitolo non sono gli aspetti marginali della dottrina hobbesiana della coscienza a essere oggetto di discorso, quanto le sue premesse: nel luogo teorico in cui la scienza è distinta dall'opinione, il termine ricorre per la prima volta ed è definito sulla base dei mutamenti semantici che ne hanno segnato lo sviluppo storico. Malgrado ciò, con fare distratto, Martinich volge lo sguardo altrove e sfoga la propria ansietà definitoria sul passo degli *Elements* cui Molesworth aveva rinviato con l'insidiosa dicitura: «the definition of. iv. 30.».⁴⁰ Il curatore di *A Hobbes Dictionary* compie, in tal modo, due mosse avventate in un sol colpo: egli non s'avvede, d'un canto, che il rinvio di Molesworth, seppur fedele allo scritto hobbesiano, compare in un contesto teorico più articolato; né considera, dall'altro canto, che il richiamo agli *Elements* si fa strada oltre la metà del lemma, preceduto dai numerosi estratti del *Leviathan* e del *De cive*. Eppure, una volta restituita all'orizzonte concettuale cui appartiene, la definizione «conscience is 'a man's settled judgment and opinion'», per come è intesa da Martinich, non potrà che apparire riduttiva. È, pertanto, ai lemmi di Molesworth che occorre riconoscere il primato di minuziosità.

Se il raffronto con Martinich incorona Molesworth come il più attento lettore del *corpus* hobbesiano, neppure il paragone con gli indici apparsi nei secoli successivi alla sua morte ha finora scalfito la preminenza dello studioso. A partire dal novecento, si sono susseguite molteplici riedizioni delle opere di Hobbes; soltanto del *Leviathan* sono sette quelle in lingua inglese che è opportuno rammentare, curate, rispettivamente, da Michael Oakeshott (Oxford 1946), Crawford B. Macpherson (Harmondsworth 1968), Richard Tuck (Cambridge 1991), Edwin Curley (Indianapolis 1994), John C. A. Gaskin (Oxford 1996), Graham A. J. Rogers e Karl Schuh-

in tal modo, i richiami, ancora presenti in Molesworth, al «worm of conscience that dieth not» e, pertanto, al carattere polisemico della nozione scompaiono.

40. *The English Works*, cit., XI, p. 42. Sebbene Martinich si riferisca esplicitamente all'ottava sezione del sesto capitolo della prima parte degli *Elements* per interpretare la definizione con cui inaugura la voce, egli la trae da un passo successivo della stessa opera, II.6.12, come segnala. Però, nell'accostare i due luoghi testuali, egli non si accorge della tensione che alberga in essi: una volta ridotta la coscienza a «opinion of evidence», infatti, non si potrebbe spiegare in che misura essa possa altresì definirsi come 'giudizio', essendo quest'ultimo passibile non solo di falsità, ma anche di verità.

mann (Bristol 2003) e Noel Malcolm (Oxford 2012). Il pubblico italiano inoltre ricorderà le curatele di Mario Vinciguerra (Bari 1911-1912), Roberto Giammarco (Torino 1955), Tito Magri (Roma 1976), Gianni Micheli (Firenze 1976), Arrigo Pacchi (Roma-Bari 1989) e, da ultimo, Raffaella Santi (Milano 2001); mentre ai lettori francesi saranno familiari il *Léviathan* di François Tricaud (Parigi 1971) e di Gérard Mairet (Parigi 2000), nonché la prima traduzione integrale del testo latino del 1668 condotta da François Tricaud e Martine Pécharman (Parigi 2004).⁴¹ Tuttavia, sebbene le case editrici Clarendon e Vrin stiano curando, sotto la direzione di Noel Malcolm, Quentin Skinner e Keith Thomas, la prima, e la seconda sotto la guida di Yves Charles Zarka, una riedizione completa delle opere hobbesiane, nessun indice generale risulta tutt'ora disponibile.⁴² Così, mentre ai moderni apparati critici non sono sfuggite le svariate inesattezze che costellavano la prima raccolta degli scritti di Hobbes, la grandezza del lavoro

41. L'attenzione degli studiosi non si è posata sul *Leviatano* latino con la stessa solerzia con cui è stata presa in esame l'edizione del 1651: per molto tempo, si è guardato ad esso come a un «relatively obscure work for scholars», soprattutto, per quegli specialisti intenti a ricostruire il pensiero teologico di Hobbes; e il testo inglese ha riportato gli onori del vero *Leviathan*, divenendo per tutti «the greatest, perhaps the sole, masterpiece of political philosophy written in the English language» (*Leviathan*, a cura di J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1996, p. XLIX. Il celebre giudizio riportato in chiusura era stato formulato da Oakeshott nel saggio introduttivo all'edizione del *Leviatano* del 1946). Il primo a cogliere l'importanza di quello che si presentava, a un'analisi più scrupolosa, come un «autre Léviathan» è stato Tricaud, che nella traduzione del *Leviatano* inglese del 1971 riportò le principali varianti dello scritto latino. Lo seguirono Wright, che nel 1991 tradusse e commentò per il pubblico anglosassone l'*Appendix ad Leviathan* («Interpretation: A Journal of Political Philosophy», XVIII, pp. 323-413), Lupoli, con la traduzione italiana dell'*Appendice* latina, edita nel 1988 nella raccolta *Scritti teologici* a cura di Pacchi, e, infine, Curley, con una curatela del *Leviathan* che nel 1994 ha riproposto al lettore inglese l'operazione pionieristica di Tricaud. Più di recente, sono comparse edizioni in cui il testo del 1668 figura per intero, a fronte del *Leviatano* inglese, come quella di Santi del 2001, che in più presenta la traduzione italiana, e l'edizione critica di Malcolm del 2012, in cui sono tradotti i passi latini che si discostano maggiormente dalla lettera del 1651. Si è così dovuto attendere fino al 2004 per la prima traduzione integrale del *Leviathan* latino in una lingua moderna, frutto degli sforzi congiunti di Tricaud e Pécharman.

42. Nel piano della *Clarendon Edition of the Works of Hobbes* l'indice generale occupa l'ultimo dei 27 volumi di cui si compone l'opera, mentre l'*édition Vrin des œuvres latines et anglaises de Hobbes*, in 17 tomi, non pare prevedere un *index rerum et nominum* complessivo. Tuttavia, alla terminologia filosofica hobbesiana era già stata dedicata dall'editore francese la raccolta di saggi *Hobbes et son vocabulaire*, a cura di Y. C. Zarka, Parigi, Vrin, 1992.

di Molesworth continua a perdurare attraverso gli indici, che meno hanno accusato i segni del tempo e dell'avanzamento degli studi. Torreggiando, con una poderosa mole di oltre trecentocinquanta pagine, sul panorama lacunoso delle edizioni successive, essi permangono un punto di riferimento obbligato, nonché un efficace sussidio di ricerca. Non che le curatele di cui oggi disponiamo siano prive di elementi di interesse o di una loro utilità; eppure, per quanto attiene agli indici, esse risultano accomunate dalla medesima nota dominante: il carattere frammentario dell'informazione. Si prenda, per l'appunto, il caso del *Leviathan*:⁴³ quel che avviene è che, intanto, non tutte le edizioni — siano esse critiche oppure no — sono provviste di indici. In secondo luogo, ov'anche siano presenti, gli indici differiscono enormemente per ampiezza, metodo di annotazione e, all'interno delle stesse voci, per la fraseologia adottata. Quanto al volume complessivo, si passa dalle otto, dieci e tredici pagine delle edizioni Gaskin, Tuck e Curley alle circa ottanta di Malcolm.⁴⁴ Per quel che concerne la metodologia, mentre le voci di Tuck, Gaskin e Malcolm sogliono rinviare alle pagine delle rispettive edizioni e accompagnano a riferimenti testuali generici una componente fraseologica, l'*Index of Subjects* di Curley riporta i numeri dei capitoli e dei paragrafi del testo hobbesiano senz'ulteriori indicazioni, salvo la sigla che distingue il *Leviathan* inglese da quello latino. Infine, in merito alla fraseologia, si segnala una significativa differenza nel numero e nella scelta delle locuzioni proposte: così, può accadere che il medesimo passo non figuri affatto, sia indicato con diciture differenti⁴⁵ o risulti perfino amplificato a dismisura, ove dia luogo a molteplici

43. Non si tratta di un esempio casuale, né di un'arbitraria limitazione. Poiché è nel *Leviatano* che la dottrina della coscienza raggiunge la maturità, assumendo un ruolo determinante nell'economia del sistema, le analisi si dovranno dapprima concentrare sulla maggiore delle opere politiche hobbesiane.

44. Si veda *Leviathan*, a cura di J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 501-508; *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 493-502; *Leviathan*, a cura di E. Curley, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994, pp. 560-572; *Leviathan*, a cura di N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2012, III, pp. 1323-1400. Tuttavia, è evidente che, nella misura in cui il metodo di annotazione varia in modo significativo da un'edizione all'altra, l'ampiezza degli indici non è un criterio sufficiente a stabilire la loro esaustività.

45. È il caso del paragrafo XXIX, 7, da Hobbes stesso intitolato «erroneous conscience»: Tuck lo indica con l'espressione «may be erroneous» (*Leviathan*,

espressioni, magari a distanza l'una dall'altra⁴⁶. E, poiché la fraseologia estrapolata dai testi è sovente incompleta, non è raro che essa veicoli delle immagini parziali dei concetti che dovrebbe delineare.⁴⁷ In sintesi, l'assenza, caratteristica degli indici moderni, di una notazione univoca e di una componente fraseologica esaustiva finisce per disperdere le informazioni, rendendone l'accesso difficoltoso. Nel costringere il lettore a una vera e propria opera di traduzione da una curatela all'altra, pur di ovviare alla diffusa incompletezza, l'*Index of Subjects* di Tuck, Gaskin e dello stesso Malcolm smarrisce buona parte della propria funzionalità. È di fronte a un simile scenario che gli indici redatti da Molesworth mantengono inalterato il loro valore. Privi, ancora, di un idoneo termine di confronto che li possa oscurare, essi seguitano a dominare l'orizzonte per via di due tratti peculiari: anzitutto, cingendo in un sol sguardo una pluralità di opere; in secondo luogo, poiché la trasposizione di intere espressioni, piuttosto che di semplici parole chiave, li rende maggiormente fruibili. Per quanto gli indici inglese e latino di Molesworth non siano esenti da difetti⁴⁸ e appaiano, nel complesso, lungi dall'esaustività, essi concedono allo studioso la rara occasione di vagliare i luoghi testuali in cui i concetti hobbesiani giungono ad articolarsi, assumendo la loro conformazione distintiva. E, giacché i passi sono disposti nella sequenza della loro comparsa all'interno delle

cit., p. 494), Gaskin con «fallible» (*Leviathan*, cit., p. 502), Malcolm, di nuovo, con «may be erroneous» (*Leviathan*, cit., III, p. 1335). William Molesworth aveva designato il passo con l'estratto «that what a man does against his conscience is sin, seditious doctrine» (*The English Works*, cit., XI, p. 42).

46. Dal momento che le locuzioni sono elencate in ordine alfabetico, non di rado i riferimenti a uno stesso luogo testuale si trovano sparpagliati, rendendo poco agevole la loro analisi. Ad esempio, Malcolm trae dal succitato paragrafo XXIX, 7 quattro dei ventuno rimandi che compongono la voce «conscience»: «action against, outside civil law, is sin», «false doctrine about», «may be erroneous», «public» (*Leviathan*, cit., III, p. 1335).

47. Riprendendo il caso della nota precedente, è senz'alcun dubbio singolare che Malcolm, dopo aver specificato quattro locuzioni di XXIX, 7, abbia omissso il riferimento alla «private» conscience, correlativo di «public». Molesworth aveva già segnalato l'espressione, pur riferendola ad un analogo passo degli *Elements* («in obeying the laws he doth according to his conscience, though not his private conscience». iv. 187, 204, *The English Works*, cit., XI, p. 42).

48. Ad esempio, l'indice latino sembra più lacunoso di quello inglese; inoltre, le voci rinviano in modo generico alle pagine dei volumi dell'edizione, senza segnalare i capitoli e i paragrafi delle opere originali. Soltanto Curley sembra essersi reso conto dell'utilità di un simile rimando obiettivo.

single opere così come nel *corpus*, gli indici possono dischiudere con una semplice scorsa le dinamiche evolutive delle categorie del sistema. Quasi ne scattasse un'istantanea, Molesworth fotografa l'edificio teorico hobbesiano assieme alle sue diverse fasi costruttive: eppure, prima di inquadrare gli aspetti critici di una simile procedura, conviene soffermarsi per qualche istante sulle integrazioni che Curley e Malcolm hanno apportato alla voce 'coscienza' rispetto agli altri curatori.

Talvolta, il trattamento di una data tematica nei saggi introduttivi e negli indici delle moderne edizioni dei classici della filosofia svela lo stato cui sono pervenuti gli studi: al pari di una cartina di tornasole, esso segnala come si è modificata nel tempo la soglia di attenzione della critica e, perciò, la nostra comprensione di un autore. Il caso della 'coscienza' è, da questo punto di vista, sintomatico. Il raffronto tra le principali edizioni provviste di indici ci consente di individuare alcune tendenze interpretative generali, utili a definire l'immagine della 'coscienza' — ma anche del pensiero di Hobbes — che si sta affermando. In primo luogo, il progressivo ampliamento degli indici appena rilevato testimonia del crescente interesse per la terminologia filosofica hobbesiana. La stessa voce «conscience» ha visto incrementare i propri riferimenti in maniera esponenziale, passando dai quattro e dai cinque di Tuck e Gaskin, fino a raggiungere i sedici di Curley e i ventuno di Malcolm.⁴⁹ Con la riscoperta dell'«autre Léviathan», vale a dire, del testo latino,⁵⁰ si sono fatti strada anche i primi rimandi all'opera del 1668: Curley ne riporta tre,⁵¹ Malcolm due.⁵² E si deve sempre a Curley l'aver affondato per primo lo sguardo nel territorio semi-sconosciuto

49. Per Tuck, si veda *Leviathan*, cit., p. 494; per Gaskin, si veda *Leviathan*, cit., p. 502; per Curley, si rinvia a *Leviathan*, cit., p. 562; infine, per Malcolm rinviando a *Leviathan*, cit., III, p. 1335. Circa quest'ultimo, si rammenta che il numero effettivo dei passi citati è quindici: tuttavia, dal momento che sono state ricavate più locuzioni dal medesimo luogo testuale, i rimandi della voce risultano incrementati. Il paragone con Curley, di conseguenza, si rivela falsato. Per quanto concerne Molesworth, i suoi riferimenti al *Leviathan* inglese e latino erano diciannove, per un totale di trentatré complessivi.

50. Sebbene fosse corredata di un saggio introduttivo innovatore e di note al testo sovente illuminanti, l'edizione Tricaud era purtroppo sprovvista di un indice.

51. Essi corrispondono, rispettivamente, a IV.46.11 e 23 e IV.47.29 (Curley, *Leviathan*, cit., p. 562).

52. Pure, entrambi i riferimenti sono tratti dal medesimo passo. Essi recitano «obedience enjoined for sake of 1095» ed «extending law to, is wrong 1096», ma

della *Revisione e conclusione*.⁵³ Pure, sarebbe erroneo guardare a questi dati come ad un generico indicatore di interesse da parte della critica, figurandosela magari colta da un subitaneo, quanto brutale impeto sistematico: essi, piuttosto, appaiono il sintomo di una genuina volontà, ossia, dello schietto proposito di penetrare i meccanismi teorici hobbesiani nel profondo. Non si potrebbe spiegare, altrimenti, per quale motivo la coscienza ha acquisito nel corso degli anni il tenore di una tematica autonoma, guadagnandosi per la prima volta uno spazio nell'introduzione di John Gaskin e diventando l'oggetto di due note esplicative del curatore.⁵⁴ Lo stesso sviluppo della componente fraseologica delle voci è espressione non solo di una lettura dei testi più raffinata, quanto dei percorsi interpretativi intrapresi per chiarire il ruolo funzionale della coscienza nel pensiero di Hobbes. Anzitutto, è rivelatrice di un simile atteggiamento della critica la maggior accuratezza con cui si sono esplorati i nessi che la «conscience» intrattiene con la dottrina dell'obbligazione: dai tre accenni di Tuck — «laws of nature bind in», «may be erroneous», «God reigns in»⁵⁵ — per lo più ripetuti da Gaskin,⁵⁶ si passa all'esame particolareggiato condotto da Curley e Malcolm,⁵⁷ in cui ciascuna delle primitive locuzioni è scomposta e amplificata da una miriade di rimandi ulteriori. Così, accanto a «laws of nature bind in», ora nella forma «laws of nature oblige in 240», si trovano «is sole court of natural justice 552-3», «obedience enjoined for sake of 922-3, 1095», «sovereign should act from sincere 866-7» e «of sovereign 390-1, 552-3»;⁵⁸ l'espressione, già riportata da Tuck, «may be erroneous», in Malcolm figura accanto a

di fatto coincidono col secondo di quelli indicati da Curley (IV.46.23). Pur apprestando una puntigliosa edizione critica, nel *General index* Malcolm non differenzia i passi provenienti dal *Leviathan* inglese da quelli estrapolati dal testo latino.

53. Egli ne trae il rimando «R&C, 8», *Leviathan*, cit., p. 562.

54. Ci riferiamo alla sezione *Conscience, Religion, and the Dissolution of Commonwealth*, compresa tra le pagine xxxvi e xl del saggio introduttivo e alle note 43 («conscience») e 105 («in foro interno») di pagina 482 e 487.

55. *Leviathan*, cit., p. 494.

56. *Leviathan*, cit., p. 502.

57. Come si ha già avuto modo di osservare, Curley si è limitato ad elencare i capitoli e i paragrafi del *Leviathan*, senza specificare alcuna locuzione. Non-dimeno, dai passi riportati è possibile risalire al tipo di interesse che deve aver orientato la loro scelta.

58. *Leviathan*, cit., III, p. 1335. Nell'edizione Curley alle prime tre locuzioni corrispondono i passi xxvii, 30, xlii, 131 e xlii, 23, xlii, 80. Circa la quarta, «of sovereign», il primo riferimento non trova un corrispettivo (corrisponderebbe,

«action against, outside civil law, is sin 502-3», «false doctrine about 503-3» e «public 502-3»;⁵⁹ infine, «God reigns in» è specificato da «sincere, God is sole judge of». ⁶⁰ In secondo luogo, anche il rapporto istituito dalla coscienza tra legge naturale e positiva è reso oggetto di indagine e approfondimento: ad attestare il nuovo indirizzo di ricerca, compaiono le espressioni «extending law to, is wrong 1096», «of early Christians, free 1114» e «there should be no power over 1116». ⁶¹ Né si è mancato di perlustrare il terreno storico-concettuale: il contesto della «conscience» hobbesiana è quindi riemerso, attraverso i riferimenti «cases of, apparent wisdom about 532-3», che accenna alla casuistica, «worm of 988-9, 992-3» e «worm of, metaphorical term 716-17»,⁶² che rinviano all'immagine biblica evocata per esprimere i rimorsi di coscienza. Dalla Sacra Scrittura e, pertanto, dalla dottrina teologica, proviene anche il rimando di Malcolm al quarantaquattresimo capitolo del *Leviathan*, ove è introdotta la metafora della «coscienza cauterizzata». ⁶³ Assieme al frammento di un immaginario culturale, tuttavia, quel che riemerge con le ultime locuzioni è la stessa familiarità di Hobbes con la Parola rivelata, e dei critici con la cosiddetta «teologia» hobbesiana: ancora una volta, dietro la veste obiettiva della voce si cela il tono vibrante di una domanda o, meglio, della domanda sul significato delle parti terza e quarta del *Leviatano*. Chi, ancor prima delle edizioni critiche di Schuhmann e Malcolm, ha dato voce al pressante interrogativo sull'ipertrofia teologica del *Leviathan* è stato Curley. Il suo *Index of Subjects* traccia una linea netta rispetto a tutto ciò che lo precede, distinguendolo per vivacità

tuttavia, a xxiv, 7), mentre il secondo coincide con xxvii, 30. Inoltre, l'*Index of Subjects* di Curley non riporta il rimando testuale di «laws of nature oblige in» sotto la voce 'conscience', bensì sotto 'obligation' (*Leviathan*, cit., p. 568), ove, eccezionalmente, è specificata la locuzione latina «in foro externo / in foro interno: xv, 36, 37».

59. *Leviathan*, cit., iii, p. 1335. Le espressioni sono tratte da xxix, 7, che Curley riporta.

60. *Ibidem*. Nella voce di Curley, il passo corrisponde a xlii, 80.

61. *Leviathan*, cit., iii, pp. 1335-1336. Nell'edizione Curley le locuzioni equivalgono ai due rimandi xlii (OL), 23 e xlvii, 19-20.

62. *Ibidem*. Nel *Leviathan* di Curley il primo rimando ha il proprio corrispettivo in xxx, 14; gli altri, invece, sono del tutto assenti, e coinciderebbero coi passi iv.44.26 (riportato anche da Molesworth) e 29 e iii.38.14.

63. *Ibidem*. Malcolm non esplicita l'espressione; al contrario, egli rinvia genericamente alle pagine 958-9 del proprio *Leviathan*. Curley non la riporta del tutto.

e accuratezza, come i riferimenti di «conscience» rendono manifesto. Sul piano quantitativo, il numero dei rimandi ne fa una delle voci più complete che si possano consultare: estendendo la propria analisi dalle piste più battute del *Leviathan* inglese ai percorsi più accidentati e solitari, come la *Revisione e conclusione* e le principali varianti del testo latino, Curley ha appuntato sedici passi, sebbene su alcuni sia calato anzitempo l'oblio a partire dalle curatele successive.⁶⁴ A livello dei contenuti, invece, la scelta dei riferimenti mette a nudo la meticolosa procedura con cui il dispositivo della coscienza è stato scomposto e i suoi ingranaggi analizzati, ciascuno di per sé come nei reciproci rapporti. Si prendono le mosse da una delle funzioni più antiche del congegno teorico, ossia, dalla testimonianza e dal giudizio interni, «every man being his own judge, and accused only by his own conscience»,⁶⁵ per poi documentare il suo ruolo di centro direttivo della prassi: è sulla coscienza, infatti, che riposano la virtù e il vizio, a seconda che gli atti siano determinati in conformità al conoscere, vale a dire, «out of a sincere»⁶⁶ o «good conscience»⁶⁷, oppure contravvenendogli, laddove si agisca «against [one's] own conscience»⁶⁸. E, nella misura in cui, per la Scrittura Sacra, la *conscientia* non custodiva solamente la qualità morale dell'individuo, quanto la sua salvezza eterna, Curley non trascura quei passi che fanno trasparire l'articolata fenomenologia della coscienza religiosa, afflitta, alle volte, dai suoi «cases»⁶⁹, ora «burdened with [...] articles of faith»⁷⁰, ma perpetua scaturigine, per il tramite dei comandamenti divini, dell'obbligazione «in conscience»⁷¹ o «*in foro interno*». D'altra parte, è nella corte, tutta interiore, degli obblighi spirituali che doveva giocarsi la partita decisiva: dal momento che l'obbedienza «for

64. Riportiamo i riferimenti per intero: VII, 4; XXVII, 3, 30; XXIX, 7; XXX, 14, 30; XLII, 11, 25, 80, 131; XLVI, 37; XLVI (OL), 11, 23; XLVII, 19-20; XLVII (OL), 29; R&C, 8 (*Leviathan*, cit., p. 562). Non trovano, invece, un corrispettivo nelle edizioni seguenti i passi: XXVII, 3, 30; XLII, 11, 25; XLVI (OL), 11; XLVII (OL), 29; R&C, 8. L'acronimo 'OL' sta per 'Opera latina', e designa il testo del 1668.

65. *Leviathan*, cit., p. 562, XXVII, 3.

66. *Ibidem*, XLII, 80.

67. *Ibidem*, XLII, 25.

68. *Ibidem*, XXVII, 30.

69. *Ibidem*, XXX, 14.

70. *Ibidem*, XLVII (OL), 29.

71. *Ibidem*, XLII, 11.

conscience sake»⁷² poteva contare dalla propria il terrore di tormenti eterni, facendo impallidire qualsivoglia pena secolare, la sicurezza dello stato sarebbe dipesa dalla dimostrazione della compatibilità delle azioni dettate dalla coscienza con quelle prescritte dal sovrano. La pace tra gli uomini, in ultima analisi, imponeva che la giustizia divina e positiva non fossero in disaccordo: affannandosi a darne prova, e ad accertare scientificamente che cosa dovesse o meno obbligare le coscienze più pie,⁷³ Hobbes sarebbe stato tra i primi a intraprendere un'ermeneutica biblica rigorosa. Con i suoi rimandi, Curley ci addita quel che premeva al filosofo, al di sopra di ogni altra questione: quanto «in conscience be justified» o, per meglio dire, il funzionamento della coscienza come meccanismo giustificatorio.

Gli ultimi rilievi hanno comprovato quali mutamenti siano avvenuti nell'immagine che la critica si è foggata della coscienza hobbesiana. A partire dalla curatela di Tuck, il livello di attenzione e la sensibilità degli studiosi verso la tematica sono andati via via incrementando. Così, sebbene si sia proceduto, nel complesso, in maniera discontinua e asistemica, diversi passi in avanti sono stati fatti per accrescere e migliorare la nostra comprensione del pensiero di Hobbes. Il ritrovato interesse per l'«autre Léviathan» ha schiuso nuovi orizzonti di indagine, riportando alla luce un tratto ancora sconosciuto della «bête noir» di Malmesbury. Sullo sfondo delle riscoperte incursioni hobbesiane nel territorio teologico, anche le riflessioni sulla coscienza hanno iniziato ad esser viste come munite di una propria organicità, fino a conseguire, con Gaskin, il tenore di una dottrina autonoma. Non si potrebbe, tuttavia, ritenere concluso lo stato dell'arte senza considerare un'ultima tendenza generale emersa dagli indici in esame. Nulla si è detto, finora, su come la problematica sia stata intesa per lo più: occorrerà, pertanto, spendere qualche parola sul suo inquadramento generale. A differenza di Martinich, nessuno dei curatori ha ommesso nella propria voce il riferimento al settimo capitolo del *Leviathan*. Rispetto al lemma di *A Hobbes Dictionary*, che non ne aveva fatto alcuna menzione, si riscontra perciò un'accresciuta consapevolezza del ruolo del passo, al fine di connotare il concetto di 'coscienza'. Eppure, né Tuck, né Gaskin, Curley o Malcolm sembra aver scorto il tratto distintivo del

72. *Ibidem*, p. 562, XLII, 131 e XLVI (OL), 23.

73. *Ibidem*, XLVI (OL), 11 e XLII, 25.

rimando testuale o, in altri termini, la specifica funzione teorica che lo avrebbe distanziato da ogni altro, ponendolo su un altro piano: nessuno di loro s'è avveduto del fatto che l'etimologia del capitolo sette ha un intento definitorio. L'*Index of Subjects* di Tuck di consueto segnala con l'espressione 'defined' ogni passo in cui Hobbes definisce per la prima volta un termine; tuttavia, la voce 'conscience' non presenta nulla di simile, come se la categoria fosse evidente di per sé o parte del linguaggio non-filosofico. In modo analogo, Gaskin si serve dell'abbreviazione 'Def' nel proprio indice, ma mai accanto ai riferimenti di 'coscienza'. E, sebbene l'*Index* di Curley dichiari in apertura che «definitional entries are in italics»,⁷⁴ nessun carattere corsivo compare accanto all'indicazione del settimo capitolo. Malcolm, invece, si limita a riportare l'intervallo numerico delle pagine corrispondenti, subito all'inizio della voce, come aveva già fatto per il capitolo quarantaquattro.⁷⁵ Per quanto i curatori si servano di una metodologia distinta e i loro indici differiscano sotto molti rispetti, almeno in un punto hanno adottato una tattica comune: col medesimo imbarazzo, si sono disfatti dell'enigmatica stravaganza dell'etimologia, trattandola al pari di una generica «some extended discussion on the subject»⁷⁶. Nell'occultare sotto un'etichetta rassicurante quanto pareva sottrarsi ad ogni criterio ordinatore, essi hanno finito per disconoscerne la portata. Pure, a

74. Ivi, p. 560.

75. *Leviathan*, cit., III, p. 1335. Dei ventuno complessivi, i rimandi dei due capitoli sono i soli ad essere riportati senza una componente fraseologica che possa specificarne i contenuti o la rilevanza. Al pari di Curley, Malcolm non dev'essersi accorto del fatto che il settimo capitolo introduce l'etimologia del termine 'coscienza'. Invero, benché la voce 'etymology' del suo *General Index* segnali ventitré etimologie, tra di esse 'conscience' non figura, come risulta a p. 1344. Le origini dei vocaboli riportati nell'elenco sono tutte messe in evidenza da locuzioni esplicite, quali «derived from», «we say [...] from», «from which word perhaps our word [...] is derived», «which in their Tongue signifieth», «signifieth the same that [...] signified», «that is», «that is to say» *et similia*. Tra gli altri segnali indicatori, a Malcolm dev'essere dunque sfuggita l'espressione «which is as much as» che compare nell'analisi etimologica hobbesiana di *Of the Ends, or Resolutions of Discourse*.

76. L'espressione è tratta dall'annotazione metodologica con cui si apre l'*Index of Subjects* di Tuck: «certain subjects, such as Sovereign and Commonwealth, occur on virtually every page of *Leviathan*; in such cases, the entries below refer only to the passages in which there is some extended discussion on the subject», *Leviathan*, cit., p. 493. Nondimeno, ci è parso che essa ben interpretasse il criterio che doveva aver ispirato anche gli altri curatori.

una lettura meno frettolosa, non sarebbe stato così arduo rintracciare nel settimo capitolo i classici segnali adoperati da Hobbes per introdurre le definizioni del *Leviathan*. Nella misura in cui è su di esse, vale a dire, sulle «proposizioni prime o universalissime di per se stesse chiare»⁷⁷ che si regge il sistema, il filosofo suole infatti porle in risalto: riportando i termini da definire in caratteri maiuscoli, egli si assicura che saltino subito all'occhio e siano individuate con estrema facilità. L'esempio in cui ci si imbatte per primo, nello scorrere il testo, è quindi «SENSE»,⁷⁸ poi tocca al vocabolo «IMAGINATION»,⁷⁹ e si procede così via, fino a giungere, a poche pagine di distanza, al paragrafo intitolato a «conscience», ove compare «CONSCIOUS»:⁸⁰ siamo, ancora una volta, al cospetto della prima occorrenza di un termine, all'uopo fatta risaltare in maiuscolo. Ciò nonostante, è come se fosse invisibile, e i curatori, in assenza di qualche paroletta rivelatrice, del tipo «è ciò che noi chiamiamo»⁸¹ o come «possiamo definire (vale a dire determinare)»⁸² oppure al pari di «è nient'altro che»⁸³, si sono ritenuti sollevati dal compito di classificare il passo come definizione. In definitiva, sebbene sia stato intuito che la coscienza non è per la filosofia hobbesiana un concetto marginale e si siano compiuti i primi passi per decifrare il suo ruolo nel sistema, molta strada resta ancora da percorrere. Il cammino andrà intrapreso su un altro suolo, tuttavia: per quanto gli indici abbiano dimostrato di costituire una fonte preziosa di informazioni, risultano sempre gravati da limiti invalicabili, radicati a tal punto nella tipologia testuale di cui sono espressione che nessuna completezza vi potrà rimediare. Torniamo, per un attimo, all'*index* di Molesworth, incoronato come il più esaustivo: per ogni voce, esso ritrae uno spaccato del pensiero di Hobbes, lasciando trasparire le discrepanze e le continuità che si affollano nel *corpus*. Eppure, come ogni istantanea, l'*index* riproduce acriticamente il proprio oggetto, senza poterlo, al contempo, analizzare: benché una fotografia possa in qualche modo tradire il proprio autore,

77. *De corpore*, cit., I.6.12, p. 136.

78. *Leviatano*, cit., I.1, p. 11.

79. *Ivi*, I.2, p. 15.

80. *Ivi*, I.7, p. 63.

81. *Ivi*, I.1, p. 11.

82. *Ivi*, I.5, p. 41.

83. *Ivi*, I.6, p. 51.

Le difficoltà ermeneutiche della critica

essa ammutolirà, poi, sulle cause; le ragioni del raffigurante e di quel che è raffigurato resteranno al di fuori della sua visuale. Sciogliere il nodo della coscienza spetta all'interprete: è dunque tempo di accomiarsi da indici e dizionari, per passare ai principali studi critici apparsi sul tema.

2.2.3. Il paradigma della *pars destruens*

Se ci siamo soffermati a lungo sulla voce 'conscience (*conscientia*)' di Martinich, è perché il suo esame ci ha introdotti ai termini del dibattito corrente. Ponendoci dinanzi la «private», la «public conscience» e tutte le altre figure principali, Martinich ci ha dato modo di avvezzarci alla ricca fenomenologia in cui si articola la nozione hobbesiana di coscienza. Pure, egli non si è limitato a illustrarci il 'testo' del problema; e, poiché ci ha muniti, con l'«ideology of conscience», di una possibile chiave per risolverlo, è anche riuscito a prepararci al tipico andamento degli studi specialistici. Vediamo come. Al cuore della definizione di Martinich, «conscience is 'a man's settled judgement and opinion'», riposava l'idea secondo cui Hobbes ambisse, nell'introdurla, a «undercut the standard seventeenth-century belief that conscience was some quasi-supernatural or special faculty of knowing moral truths». ⁸⁴ Nella fattispecie, la scelta di Martinich non è caduta sulla più felice delle formulazioni; come è già avvenuto di rilevare, essa rischia di confondere due aspetti ben distinti tra loro, ossia, il problema dell'assolutezza o della legittimazione trascendente del conoscere con la questione della sua validità. ⁸⁵ Diamo, comunque, per buono l'assunto e vediamo fin dove può condurci. Orbene, facendosi scudo del «reverenced name of conscience» ⁸⁶, molti degli acerrimi nemici di Carlo I erano soliti giustificare i propri atti di ribellione sostenendo che le leggi del sovrano violassero le

84. *A Hobbes Dictionary*, cit., p. 81.

85. Come si è visto più sopra. Hobbes, in effetti, avversa con risolutezza ogni forma di pretesa ispirazione o di rivelazione soprannaturale; eppure, egli non nega il tenore scientifico delle leggi di natura *in foro interno*, né si spinge al punto di rescindere qualsiasi nesso tra i contenuti razionali e i precetti divini: ciò che, a rigore, continua a qualificare i teoremi della ragione come 'leggi', sono i comandamenti dell'autore della natura. È in ragione di ciò che la legge morale e quella divina continuano ad accordarsi, seppur sulla base di un nuovo paradigma di razionalità.

86. *Leviatano*, cit., I.7, p. 64.

loro coscienze. Pur di neutralizzare il potenziale sedizioso della dottrina, Hobbes si sarebbe dunque servito, nella ricostruzione di Martinich, del concetto di coscienza come di un cavallo di Troia: dando prova di come «to attribute a judgement to conscience is to maintain not that the judgement is definitely true, but only that the person's opinion is firm»⁸⁷, le autentiche motivazioni dei dissidenti sarebbero state smascherate, e le loro pretese di legittimità destituite di ogni fondamento. Nel mostrarci come Hobbes abbia invalidato e dissolto «l'ideologia della coscienza», il curatore di *A Hobbes Dictionary* è pertanto riuscito a sollevare un punto critico; sia pur con le dovute riserve, egli ha condotto alla luce quella che potremmo definire come la *pars destruens* della strategia hobbesiana: la delegittimazione della prassi riposta su un sapere fallace o, per meglio dire, della «coscienza erronea».

In maniera non dissimile da Martinich, buona parte della critica sembra aver colto l'originalità della dottrina hobbesiana nel momento negativo della neutralizzazione delle coscienze sediziose, ossia, di quella peculiare forma di disobbedienza dovuta a moventi d'ordine spirituale. Alla luce di simili premesse, il concetto di 'coscienza' rientrerebbe nel sistema al solo scopo di esservi espunto come obiettivo polemico. E, poiché Hobbes non avrebbe potuto sbarrare la via al fanatismo religioso senza esibire l'infondatezza delle sue pretese trascendenti di verità, per diversi interpreti la lotta contro le coscienze fanatiche non rappresenta che un episodio della guerra mossa dal filosofo materialista al potere ecclesiastico, definita 'secolarizzazione'. Studiosi del valore di John Gaskin, Étienne Balibar, Dominique Weber e Johan Tralau si sono tutti mossi all'interno della medesima prospettiva ermeneutica, condividendo, pur nella varietà delle reciproche posizioni, una visione essenzialmente critica della coscienza quale morbo da estirpare. Ciò malgrado, non si tratta di una lettura priva di aspetti problematici e tensioni interne, come l'analisi pionieristica di Gaskin ha rivelato dandole l'avvio.

Si osservava poc'anzi che, nel proprio saggio introduttivo al *Leviathan*, Gaskin ha riconosciuto per la prima volta alla riflessione hobbesiana sulla coscienza il tenore di una dottrina autonoma, gravida di ricadute teoriche

87. *A Hobbes Dictionary*, cit., p. 82.

sul sistema. Ora, quali esse fossero, e con quali lineamenti la categoria sia stata tratteggiata nel suo studio inaugurale, ci è annunciato fin dal titolo della sezione che si occupa del tema: *Conscience, Religion, and the Dissolution of Commonwealth*.⁸⁸ Gaskin tiene da subito a renderci noto che la 'sua' coscienza è una malattia mortale o, in altri termini, uno dei fattori di dissoluzione degli stati e del regresso dell'umanità alla condizione di guerra di tutti contro tutti. Appuntato tra le cause più insidiose di rivolta, il principio «what is done against conscience is sin» fa delle coscienze religiose private la principale minaccia alla sicurezza da vanificare, assieme all'esercizio del potere ecclesiastico come fonte alternativa di sovranità sulla terra.⁸⁹ Gaskin guida il lettore alla comprensione delle ultime due parti del *Leviathan* tracciando con estrema lucidità e vigore icastico le coordinate del problema. Poiché una pace duratura può realizzarsi se «all the dangerous teeth of religion are being drawn or filed down»⁹⁰, la seconda metà del *Leviatano* andrà intesa come il luogo decisivo per le sorti del trattato. È, difatti, sul campo di battaglia delle parti terza e quarta che Hobbes sferra il proprio attacco al «Regno delle Tenebre», combattendo a colpi di esegesi biblica e di interpretazione delle dottrine teologiche. Trattandosi, tuttavia, di un terreno alquanto scivoloso, una volta inquadrato l'argomento, occorre discutere del metodo; ecco, allora, che Gaskin procede nella propria analisi e individua nel «process of accomodation» la «strategia generale» hobbesiana: in essa «it all moves to the same conclusion», ossia, è teso a dimostrare che i contenuti dottrinali della religione e le 'coscienze' cui danno origine sono adattabili alla filosofia materialista di Hobbes senza compromettere la salvezza.⁹¹ Tutti gli elementi necessari a cogliere il senso dell'incursione hobbesiana nel territorio teologico sono ormai in nostro possesso. Presa di mira la coscienza, per neutralizzare il veleno della dottrina sediziosa «what is done against conscience is sin», basterà mettere in pratica il «process of accomodation»: d'un canto, si garantisce una continuità con la Bibbia e con la tradizione teologica serbando intatta la formulazione del principio, mentre, dall'altro canto, lo si spoglia del

88. *Leviathan*, cit., pp. xxxvi-xl.

89. Ivi, p. xxxvi.

90. Ivi, p. xl.

91. Ivi, p. xxxvii.

suo potenziale sovversivo. Nella misura in cui 'sin' designa la trasgressione della legge e la 'coscienza pubblica' è la legge civile, obbedire alla coscienza in una comunità politica equivarrà ad osservare i comandi del sovrano. Così, dopo aver messo all'angolo l'avversario, stabilendo che la «(private) conscience appears as simply a man's opinion of his own evidence»,⁹² priva del più flebile barlume di verità, Hobbes avrà riportato la vittoria sull'obbiezione di coscienza; egli, infatti, avrà impedito alle opinioni religiose dei singoli di giustificare l'infrazione delle norme positive.

Un unico filo rosso, nel discorso di Gaskin, connette la coscienza alla religione e al decesso dello stato, passando per il capitolo sei della prima e della seconda parte degli *Elementi*, ai rispettivi paragrafi ottavo e dodicesimo, fino a toccare il capitolo ventinove del *Leviatano*. Pure, l'acuto sguardo dello studioso non manca di posarsi su due altre sfaccettature della categoria hobbesiana, gettando la semente che germinerà nei dibattiti successivi. Nell'investigare il rapporto tra *Conscience, Religion, and the Dissolution of Commonwealth*, Gaskin si imbatte nell'etimologia del capitolo settimo del *Leviathan*, annotando di passaggio che «conscience starts as con-science, or knowledge mutually with another or others of a certain fact».⁹³ E altrove, discutendo delle *Laws of Nature*, lo studioso è tra i primi a porre in luce l'«important and easily overlooked distinction» tra l'obbligazione *in foro interno* e *in foro externo* introdotta nel quindicesimo capitolo del *Leviatano* e ad additarne il ruolo funzionale. Hobbes si sarebbe appellato alla corte interiore per dar conto dell'obbligatorietà delle leggi di natura in assenza di un potere coercitivo che costringa ad osservarle; la coscienza, infatti, gli avrebbe permesso di concepire il carattere vincolante dei dettami razionali «in the very restricted sense that we can rationally discern that the preferable state of peace would be achieved by obeying them, and therefore within ourselves we wish to obey them».⁹⁴ A far, poi, dei precetti della razionalità delle 'leggi' in senso proprio sarebbe stato il fatto che essi sono, ad un tempo, i comandi di Dio, che per diritto regna su tutte le cose. Nella propria rivista dei contenuti del *Leviathan*, Gaskin

92. Ivi, p. xxxvi.

93. Ivi, p. xxxvii.

94. Ivi, pp. xxxii e xxxiii. Avremo modo di mettere a nudo i limiti di una simile dottrina nel prosieguito della trattazione.

incappa dunque nell'etimologia, così come nel meccanismo psicologico del vincolo interiore; tuttavia, dopo aver riportato alla luce le nuove raffigurazioni della coscienza, egli non se ne cura. In luogo di integrarle nella narrativa principale, investigandone le ricadute concettuali, lo studioso le lascia dietro di sé, pronte per esser colte da altri. La sua ultima parola sulla coscienza resta connessa al decadimento del corpo politico e, perciò, al pericolo da scongiurare; la complessità cede il luogo al discorso unico, polarizzato attorno alla forza espressiva delle «threats to the integrity of the state resulting from individuals following their private conscience in defiance of the civil law»⁹⁵. Al pari di ogni semplificazione, la lettura di Gaskin reca con sé dei pregi e dei difetti. Il suo merito principale risiede nell'aver guidato il lettore moderno del *Leviatano* per la fitta selva delle parti terza e quarta, indicandogli il tratto saliente delle astruse e sovente oscure discussioni teologiche intraprese da Hobbes nella lotta contro le coscienze religiose private. Eppure quando, non appena trovata la via, si volga lo sguardo dalla foresta ai singoli alberi che la compongono, qualunque schema non potrà che apparire riduttivo ed accusare di fronte al molteplice i primi segnali di cedimento. Il suo potere euristico svanirà sotto il peso della forzatura. Veniamo così ai limiti dell'approccio interpretativo di Gaskin, poiché, in maniera non dissimile, il filo conduttore consegnatoci dallo studioso finisce per avvilupparsi su se stesso. Gaskin, senza avvedersene, prende la parte per il tutto, e torce la propria analisi verso un esito problematico. Pur avendo individuato l'obiettivo polemico di Hobbes nelle coscienze private, egli, infine, non concede loro alcuno spazio: infatti, se nello stato naturale agire secondo coscienza significa assecondare *in foro interno* i dettami razionali, mentre nella società civile corrisponde al rispetto delle norme positive, non si comprende ove possa mai risiedere l'errore. «So obeying one's conscience can only mean obeying the civil laws and the laws of nature, and no clash with the sovereign power in a well-informed body politic is possible»:⁹⁶ il resoconto dello studioso rimuove il proprio presupposto, facendo apparire l'operazione hobbesiana come un semplice giochetto verbale. Nella misura in cui il rapporto istituito dal passo etimologico tra «con-science» e, per usare le

95. Ivi, nota 43, p. 482.

96. Ivi, pp. xxxvii e xxxviii.

parole di Gaskin, «knowledge mutually with another or others of a certain fact» resta incompreso, l'intera narrazione della coscienza come *pars destruens* del sistema si rivela instabile. Gli stessi contorni dell'edificio teorico hobbesiano smarriscono i propri tratti distintivi e, offuscati da letture frettolose, si sottraggono alla vista. Commentando sommariamente il senso dell'etimologia, lo studioso conclude: «hence his [Hobbes's] concern to downgrade conscience from the law of God written in men's hearts (of the sort St Paul, Romans 2:15, appeals to '[The Gentiles] show that what the law requires is written on their hearts, while their conscience also bears witness...') to the rather thin outcome in *Elements of Law (Human Nature)*, vi. 8, that conscience is a man's opinion of the truth of his own evidence». ⁹⁷ Così com'era stato per Martinich, anche per Gaskin l'esito del passo etimologico sarebbe la radicale squalifica dell'autorità della coscienza, conseguita mediante la secolarizzazione dei suoi contenuti. Eppure Gaskin, a differenza del curatore di *A Hobbes Dictionary*, non aveva ignorato i capitoli sette e quindici del *Leviatano*; al contrario, la sua introduzione aveva concesso pieno risalto alla validità *in foro interno* dei teoremi razionali e al loro statuto di leggi divine. Come simili assunti potessero pertanto accordarsi con l'immagine di una coscienza secolarizzata e ridotta a opinione non è chiaro; Gaskin non se lo chiese, e nel silenzio lasciò che la propria lettura approdasse alle secche dell'aporia.

Per quanto fosse percorso da tensioni problematiche, il paradigma ermeneutico della *pars destruens* prese intanto ad affermarsi, divenendo dominante. La critica s'era ormai avvezza all'idea che le riflessioni, a prima vista sporadiche, svolte da Hobbes sulla coscienza si componessero nel quadro unitario di una dottrina sistematica. Il resto venne da sé. Una volta conseguito lo sguardo d'insieme sul *corpus*, gli studiosi non avrebbero potuto fare a meno di domandarsi in che modo la teoria hobbesiana si fosse posta nel panorama del proprio tempo, come sulla scena millenaria degli sviluppi semantici della coscienza. Fu, perciò, in maniera del tutto conseguente che prese forma l'interrogativo sull'esistenza e la natura di uno «specifically 'Hobbesian moment' in the extremely complex history

97. Ivi, nota 43, p. 482. Già il carattere ridondante dell'espressione «a man's opinion of the truth of his own evidence» solleva dei dubbi sul fatto che Gaskin abbia inteso il testo hobbesiano.

of conscience»⁹⁸. L'introduzione di Gaskin offriva in quegli anni una delle visuali più organiche sulla materia; così, man mano che il quesito si reiterava, appaeva naturale rintracciarne la risposta nella critica rivolta da Hobbes alla categoria. La voce 'conscience' redatta nel 2004 da Étienne Balibar per il *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* rappresenta un caso paradigmatico.⁹⁹

Lo studioso è alle prese con uno degli 'intraducibili' per eccellenza, ossia, con uno dei concetti che non si cessa mai di tradurre e non tradurre, poiché è nel passaggio da un orizzonte linguistico-culturale all'altro che i sensi si definiscono, ma insieme esprimono il proprio residuo di intraducibilità.¹⁰⁰ Si tratta di un compito complicatissimo: di fronte a lui giacciono le tortuose vicende evolutive della coscienza, ed egli deve individuare con precisione chirurgica, nella gran copia dei fatti terminologici e semantici, gli eventi che hanno informato il pensiero occidentale. L'impresa è delicata; eppure, quando viene a stabilire l'esatta collocazione del filosofo inglese nella storia del concetto, Balibar non cede a tentennamenti e, con ostentata sicurezza, identifica l'«Hobbesian moment» ne «la charge de Hobbes contre l'idée de conscience».¹⁰¹ Se Hobbes possiede un proprio ruolo sulla scena della coscienza, è quindi quello dell'antagonista; ed è tale non perché egli avversi la riserva interiore, quanto per via della lotta alle forze divisive dello stato: nel mirino di Hobbes c'è, ancora una volta, l'obiezione di coscienza con il suo potenziale sedizioso. Il paradigma della *pars destruens* fa di nuovo capolino, seppur in una veste nuova; quel che è riasserito con risolutezza non è infatti l'approccio ermeneutico dal carattere pur sempre fallibile, bensì la «charge de Hobbes» come fatto storico: l'ipotesi è divenuta un irrevocabile passato. Balibar, tuttavia, non si limita ad avvalorare una lettura canonica trasformando la teoria in storia. Egli vi introduce qualche elemento di novità, reclutando il passo etimologico a sostegno della propria tesi. Dapprima, al pari di Gaskin, rammemora

98. La formulazione del quesito è tratta da Weber, *Thomas Hobbes's Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, cit., p. 54.

99. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di Barbara Cassin, Parigi, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 260-274.

100. Ivi, *Présentation*, pp. XVII-XVIII.

101. Ivi, p. 266.

l'accezione primitiva di 'coscienza' come sapere condiviso, per poi specificarne la natura peculiare: nel *Leviatano* Hobbes «ramène le mot *conscious* à son étymologie latine, interprétée dans le sens de 'connivence', et identifie la conscience à l'opinion». ¹⁰² Quella che in un primo momento si presentava come una curiosità erudita o una singolare digressione, ¹⁰³ viene ora letta come una parte integrante della critica hobbesiana all'«ideologia della coscienza», per usare l'incisiva formula di Martinich. Se il sapere cui *conscious* rinvia è la macchinazione occulta dei congiurati, d'un tratto il senso del riferimento etimologico diviene chiaro: lungi dal possedere un fine esornativo, l'etimologia serve a Hobbes per delegittimare anzitempo la *conscientia*, screditandola come un'invenzione ideologica perniciosa per lo stato. Il nocciolo di un concetto tanto venerato non sarebbe, in fondo, che l'opinione, una categoria non a caso intermediaria tra il giudizio e quella che oggi si definirebbe 'ideologia'. ¹⁰⁴ Laconico, Balibar infine conclude: «le citoyen hobbesien ne construit pas sa personnalité au moyen de la conscience, mais du *will* et de l'*authority* ou de la représentation». ¹⁰⁵ Lo studioso ci consegna, così, un'immagine del *Leviatano* come del mostro che inghiotte l'individuo, annichilendone la soggettività. La *pars destruens* non era mai stata ritratta con contorni tanto netti: una volta storicizzata, quella che per tutti era un'ipotesi, seppur canonica, aveva smarrito il proprio chiaroscuro; al venir meno del dubbio, la vibrante ricchezza della trama discorsiva s'era dissolta nell'efficacia di una sola immagine. Il passato, per Balibar, ci affida un messaggio univoco: Hobbes è l'acerrimo nemico della coscienza occidentale; egli è il cattivo della storia.

Per quanto si tratti di una rappresentazione suggestiva, la lettura di Étienne Balibar è incapace di dar conto della complessità della dottrina hobbesiana. Essa non abbandona mai il seminato dei luoghi testuali della *pars destruens*, a scapito della completezza, e, ignorando le implicazioni epistemiche dell'etimologia, giunge frettolosamente a delle conseguenze

¹⁰². *Ibidem*.

¹⁰³. Sebbene Gaskin avesse annotato *en passant* il significato originario del termine, non aveva saputo attribuirgli un ruolo specifico nell'argomentazione hobbesiana, così da lasciarlo del tutto irrelato rispetto all'architettura teorica complessiva.

¹⁰⁴. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. 266.

¹⁰⁵. *Ibidem*.

discutibili, se non perfino erranee. Possiamo essere davvero certi che «le citoyen hobbesien ne construit pas sa personnalité au moyen de la conscience»? Nella misura in cui il passo etimologico si conferma decisivo per dipanare la dottrina della coscienza, ci chiederemo, esaminandolo, se non rischi piuttosto di essere ideologica la riduzione della *conscientia* a ideologia che Balibar ascrive a Hobbes. Nel prosieguo del lavoro lanceremo allo studioso una sfida interpretativa; ed essa sarà tesa a stabilire se Hobbes non intendesse, al contrario, riportare la coscienza alla base della personalità morale e civica dell'uomo.

Lungo la via tracciata da Martinich, Gaskin e Balibar si è incamminato, a qualche anno di distanza, anche Dominique Weber, con l'articolo *Thomas Hobbes's Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*. Edito nel 2010, lo studio può essere per lo più considerato come una sintesi dei principali motivi raccolti nei contributi precedenti. Quel che lo distanzia dalle indagini dei predecessori è, invece, il valido progetto di analizzare la riflessione hobbesiana in rapporto agli sviluppi della dottrina medievale della sinderesi, così come il suo goffo risultato.¹⁰⁶

Lo scenario e gli elementi della narrazione ci sono noti. Come di consueto, il saggio conduce il lettore sul campo di battaglia che vede opporsi Hobbes alla coscienza. Per il filosofo, l'io interiore costituisce problema come «purely political factor»: nella misura in cui avanza pretese al potere politico, esso è per la società civile l'autentica fonte del male e dev'essere quindi neutralizzato.¹⁰⁷ Nella situazione concreta del tempo, il *casus belli* era stato offerto da «all self-proclaimed messengers of God's Revelation»¹⁰⁸, che, servendosi della coscienza come alibi per giustificare le passioni private, resistevano al sovrano. Poiché rivali così tenaci imponevano milizie che non fossero da meno, Hobbes avrebbe sviluppato una concezione innovativa della coscienza per mettere gli avversari fuori gioco. Weber può trarre le prime conclusioni: uno specifico apporto hobbesiano alla complessa storia del concetto esiste, e risiede nel modo in cui il filosofo ha saputo appropriarsi della dottrina della sinderesi.¹⁰⁹ Il perno dell'"Hobbesian mo-

106. Come si è già accennato, l'articolo fu accusato di plagio.

107. *Thomas Hobbes's Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, cit., p. 70.

108. Ivi, p. 69.

109. Ivi, pp. 54-56.

ment', su cui si regge tutto l'edificio, è la «reductive definition»¹¹⁰ della coscienza come «opinion of evidence». Rovesciando, in maniera insolita per l'epoca, l'infallibilità della sinderesi in «a mere judgement» passibile di errore, Hobbes avrebbe infatti impedito alla coscienza d'imporsi come norma di condotta al di fuori dello stato naturale.¹¹¹ Rammentiamolo ancora una volta: un unico filo conduttore lega nel *corpus* la coscienza al decesso del corpo politico, passando per la pretesa legittimità della ribellione; e Hobbes sa che, per assicurare la salvezza dello stato ben fondato, occorre spezzarlo. La prima mossa della *pars destruens* consiste nella svalutazione opinativa della coscienza, ma, da sola, non basta: l'obiettivo del filosofo è infrangere il nesso delle coscienze sediziose con lo stato, non il rapporto dei singoli con la propria interiorità. È a questo punto che per Balibar interviene l'operazione etimologica del *Leviatano*, e Weber lo segue, adottandone in toto la lettura. La conoscenza condivisa nel senso di complicità veicolata da *conscious* conduce Hobbes «to reject the 'plea of conscience' and to distinguish it from the inner self».¹¹² L'atto sedizioso è scisso dal pensiero sedizioso. Rimodellando la tradizionale opposizione cristiana tra le sfere interiore ed esteriore nell'antitesi tra certezza e prassi, il filosofo avrebbe conseguito un duplice risultato: assicurare l'obbedienza, preservando insieme il cuore pulsante della soggettività.¹¹³

Prima di procedere oltre, due aspetti dell'articolo di Weber meritano ancora di esser presi in conto. Essi collocano la sua lettura, rispettivamente, in linea di continuità e in discontinuità con i contributi dei predecessori. Vediamo come. Dopo aver individuato la *novitas* hobbesiana nella riduzione della coscienza a «mere judgement», Weber osserva: «his [Hobbes's] aim was to show that conscience, being merely a subjective conviction, was not in essence a moral and religious notion».¹¹⁴ E in seguito, nel commentare il carattere innovativo della definizione delle leggi di natura come calcoli della razionalità, lo studioso conclude: «Hobbes's definition [...] removed any theological reference».¹¹⁵ Al pari di Martinich e Gaskin, Weber

110. Ivi, p. 55.

111. Ivi, p. 54.

112. Ivi, p. 69.

113. *Ibidem*.

114. Ivi, p. 55.

115. Ivi, p. 67.

aderisce allo stereotipo della secolarizzazione hobbesiana, quasi seguisse per necessità dagli assunti materialistici del filosofo. Eppure, dimostrando di essere più realista del re, egli incappa in un errore grossolano. Sebbene avesse asserito, in un primo tempo, che la rilettura hobbesiana della *lex naturalis* «is totally man-centred»¹¹⁶, Gaskin, infatti, aveva saputo temperare la propria posizione. Egli aveva aggiunto che, per il filosofo, «the laws of nature are also the laws of God», rilevando come fosse per quest'unico motivo che i precetti razionali possono definirsi 'leggi' e possederne l'autorità.¹¹⁷ La prospettiva di Weber non è altrettanto equilibrata. Se la reinterpretazione della coscienza morale compiuta da Hobbes possiede un rilievo storico, per lo studioso, è soltanto in virtù del suo «purely functionalist character», che «equated the phenomena of moral conscience with rational calculations concerned with self-preservation».¹¹⁸ Ove il pur minimo legame con l'etica e la teologia tradizionali sia spazzato via, nondimeno, si rischia di travisare: vedendosi sottrarre l'interlocutore, la «breakthrough» di Hobbes come la seconda metà del *Leviatano* smarriscono il proprio senso, e sono infine ridotte, con buona pace di Weber, a nient'altro che una «rather thin outcome». Per quanto Weber sminuisca *ob torto collo* il proprio oggetto, le riflessioni sull'approccio funzionalistico di Hobbes gli permettono di tracciare una linea di rottura rispetto al paradigma interpretativo classico. Veniamo così al secondo punto. Malgrado sia offuscata dal modello preconconcetto della secolarizzazione, la riforma hobbesiana della coscienza intravista dallo studioso costituisce un elemento di novità. Essa dischiude il motivo della *pars destruens* a un nuovo orizzonte. In luogo di limitarsi a dissolvere la coscienza assieme alle minacce per lo stato, Weber ne abbozza un ruolo propositivo; egli profila per la prima volta una *pars construens*. Per sapere quale ne fosse l'effettivo fondamento e come si rapportasse alla critica del concetto, tuttavia, si sarebbe dovuto attendere ancora.

Nel 2011, il paradigma ermeneutico elaborato da Martinich, Gaskin, Balibar e Weber è stato condotto alle estreme conseguenze dall'audace lettura

116. *Leviathan*, cit., p. xxxii.

117. *Ivi*, p. xxxiii.

118. *Thomas Hobbes's Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, cit., p. 69.

di Johan Tralau. Secondo lo schema esplicativo classico, la coscienza assolveva il compito di obiettivo polemico del sistema come «purely political factor», ossia, nella misura in cui essa costituiva un pericolo mortale per lo stato. Pure, non sempre era così; e, a vario titolo, gli artefici del modello della *pars destruens* s'erano curati di dirigere selettivamente le proprie critiche verso l'«obiezione di coscienza». Forti di una certa lettura del passo etimologico, erano poi stati Étienne Balibar e Dominique Weber a spiegare che Hobbes aveva introdotto il riferimento a *conscious* per distinguere l'«inner self» dal «plea of conscience» oggetto del suo attacco. In breve, così come aveva provveduto a tutelare la comunità politica dalle coscienze sediziose, il filosofo s'era adoperato a difesa dell'interiorità, distinguendo tra *fides* e *confessio*, tra opinione e prassi — o, per dire altrimenti, tra coscienza «privata» e «pubblica». È contro l'idea di una sfera inaccessibile ai comandi del sovrano e chiusa in se stessa, posta ad argine delle libertà di culto e di pensiero, che si scaglia l'articolo di Tralau *Hobbes contra Liberty of Conscience*.¹¹⁹ Nel mirino dello studioso non sono soltanto i padri del paradigma della *pars destruens*, ma l'intera tradizione ermeneutica che, sulla scorta dell'antitesi tra le sfere interiore ed esteriore, aveva fatto di Hobbes il Prometeo della tolleranza. Alla testa del movimento interpretativo stava Carl Schmitt, quale suo iniziatore involontario, poiché, sebbene egli fosse stato il primo a ravvisare nella «riserva interiore» hobbesiana i germi del liberalismo, li aveva condannati come il suo grande peccato.¹²⁰ Collocandosi in netta discontinuità con l'immagine di un Hobbes proto-liberale, Tralau propone un approccio innovativo, volto a correggere gli errori di una lunga generazione di interpreti. La sua tesi è dirompente: la «coscienza privata» è, a conti fatti, una categoria inservibile, che sarebbe stata introdotta dal filosofo ai soli fini dell'inganno, per rendere impossibile il dissenso. Lungi dal costituire il campione della versione minimale della libertà di coscienza, Hobbes avrebbe ideato «a sort of esoteric doublespeak» per pacificare i dissidenti religiosi con la promessa illusoria di un libero dominio interiore. Non appena abbozzata l'idea di una «coscienza privata», tuttavia, egli avrebbe sottratto ai pensieri individuali il legittimo nome di «coscienza»,

119. JOHAN TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, «Political Theory», XXXIX, 1, 2011, pp. 58-84.

120. Ivi, p. 62.

riconducendo l'‘inner self’ a un fenomeno soggetto alla legge. L'indagine di Tralau ci restituisce un volto inedito del filosofo: «it unveils Hobbes not as a defender of religious liberty but as an enforcer of religious uniformity for political purposes». ¹²¹ Sono i tratti del freddo teorico dell'assolutismo che egli coglie, nel disvelare i meccanismi orditi dal filosofo per foggare dapprima una chimerica libertà di coscienza, ed eliminarla poi. Se neanche l'io interiore può arginare il Leviatano, se, in altri termini, la frattura fra la coscienza ‘privata’ e quella ‘pubblica’ è destinata a ricomporsi nello stato totale, l'opposizione di Hobbes al concetto non ammetterà più residui, diverrà assoluta. Conferendo alla *pars destruens* la sua massima portata, Tralau radicalizza il paradigma classico e, con esso, «la charge de Hobbes contre l'idée de conscience». L'imputazione di Balibar acquista una forza inattesa.

Per suffragare il proprio impianto accusatorio, Tralau affonda lo sguardo nelle pieghe dell'argomentazione hobbesiana. Prendendo le debite distanze dalle tesi contestualiste di Deborah Baumgold e Patricia Springborg, lo studioso, infatti, non intende ridurre le diffuse incoerenze di Hobbes a meri accidenti storici. Egli è convinto che le ambiguità e i «paradossi» sparsi per il *corpus* posseggano uno specifico «philosophical interest», e debbano, perciò, essere spiegati a livello teorico. ¹²² Se di incoerenze si tratta, secondo Tralau, esse vanno intese al pari di un «sophisticated doublespeak that serves to appease different kinds of political interests». ¹²³ Una volta scomposto il meccanismo teorico di Hobbes in tutti i suoi ingranaggi, lo schema esplicativo classico si scopre rinnovato nel profondo e si arricchisce di nuovi elementi. Ora sono tre le mosse concettuali in cui la strategia hobbesiana della coscienza appare articolarsi. Per far spiccare le specificità e l'efficacia del proprio approccio, Tralau identifica la «prima mossa» con quel che suole costituire il punto d'arrivo dei concorrenti: la «privatizzazione della coscienza». Si tratta dell'argomento più robusto a sostegno della tesi del proto-liberalismo hobbesiano: nel distinguere tra pensiero e azione (ovvero tra *fides* e *confessio*, etc.), il filosofo delimita, al cuore dell'individualità, una sfera personale e inaccessibile alla legge civile,

¹²¹. Ivi, p. 60.

¹²². Ivi, p. 77.

¹²³. Ivi, pp. 61 e 77.

che è «rule of actions only».¹²⁴ Garantendo all'«individual, private, and secret thought» un dominio inviolabile, Hobbes concede agli individui di serbare delle idee eterodosse nel proprio cuore, senza che travalichino nella prassi, in condotte sediziose: ecco, dunque, la versione minimale della libertà di coscienza, rispetto alla quale il filosofo non potrà che apparire come il suo primo, strenuo difensore.¹²⁵ Con buona pace dei sostenitori del paradigma classico, tuttavia, la prima mossa non è anche l'ultima. Tralau non ha dubbi: abbagliata dalla prima, appagante apparenza, la critica non si è spinta oltre; mentre sono la seconda e la terza mossa, con le rispettive implicazioni, a svelare il retroscena nonché il fine ultimo della dottrina hobbesiana. Un nuovo livello di complessità è conseguito a partire dalla mossa successiva: definendo la legge come «coscienza pubblica», Hobbes scinde il concetto, dapprima univoco, di 'coscienza' in due distinte nozioni, in contrasto tra loro. Eppure, poiché è la ragione del sovrano a dover dirigere i cittadini, l'antitesi tra le coscienze «pubblica» e «privata» finisce per sbilanciarsi, e il filosofo «marginalises the conception [of individual conscience] as such, for all practical purposes».¹²⁶ Siamo ai preludî della mossa decisiva. Censurando la coscienza privata come «un'aberrazione linguistica», Hobbes «appears to erase the strictly individual conscience altogether».¹²⁷ La fenditura che s'era spalancata, a tutela del baricentro della soggettività, tra gli intimi pensieri del singolo e la prassi esteriore si richiude. Disserrando la coscienza privata e volgendola in un'entità collettiva¹²⁸ o, che è il medesimo, facendo di quella «pubblica» la sola 'coscienza' in senso proprio, il filosofo neutralizza il potenziale sovversivo del concetto¹²⁹ nella maniera più radicale: sbarazzandosi del concetto stesso.

A supporto di una svolta ermeneutica così ardita, Tralau pone una lettura peculiare del passo etimologico. Ancora una volta, la succinta rassegna hobbesiana della «storia concettuale della 'coscienza'»¹³⁰ si rivela dirimente, reggendo il destino della strategia teorica del filosofo, come

124. Ivi, pp. 64 e 66.

125. Ivi, p. 74.

126. Ivi, pp. 71 e 74.

127. Ivi, p. 73.

128. Ivi, p. 74.

129. Ivi, p. 83, nota 71.

130. Ivi, p. 72.

dell'approccio interpretativo che la indaga. Nondimeno, nel caso di Tralau avviene qualcosa di nuovo; egli è a tal punto consapevole rispetto ai suoi predecessori della duplice centralità dell'etimologia, d'aver conferito per primo al passo etimologico l'appellativo di 'argomento'. Il suo asso nella manica, la terza e risolutiva manovra tattica di Hobbes, potrebbe, e a buon diritto, esser battezzato come la mossa dell'«etymological argument»¹³¹. L'esito dell'argomentazione è noto: essa ambirebbe a far della coscienza un fenomeno essenzialmente collettivo e sociale, e, perciò, soggetto alla legge.¹³² Resta da chiarire come Tralau abbia inteso l'estratto del settimo capitolo del *Leviatano*; né si tratta d'un problema marginale, nella misura in cui Balibar e Weber ne avevano già dato conto, pervenendo a un'opposta conclusione. Il punto d'avvio è, per forza di cose, analogo. Al pari di Balibar e Weber, Tralau interpreta il riferimento di Hobbes a *conscious* come una reminiscenza della storia etimologica di 'conscience'. Il termine inglese infatti deriva da *conscientia*, l'espressione latina per il greco συνείδησις, a sua volta derivante dal verbo συνειδέναι, 'conoscere qualcosa con qualcun'altro'.¹³³ A differenza dei precorritori, tuttavia, Tralau non associa *sic et simpliciter* la 'conoscenza condivisa' espressa da *conscious* alla 'complicità', al sapere dei congiurati, ma glossa il periodo d'apertura del passo etimologico come segue: «the original sense was that of being 'CONSCIOUS of [something] one to another' — that is, of at least two persons sharing an idea about something».¹³⁴ Ciò equivaleva, anzitutto, a stabilire che l'uso di 'coscienza' nell'accezione di 'pensiero individuale e privato' è secondario; ma c'è dell'altro. Proseguendo l'analisi dell'etimologia sulle orme di Karen Feldman,¹³⁵ Tralau infatti dimostra come fosse stato un impiego metaforico e, quindi, inappropriato del termine a trasferire per Hobbes la 'conoscenza condivisa' all'interno dell'individuo, implicando 'secret thoughts' e 'a thousand witnesses'.¹³⁶ Siamo alle battute finali. Una volta stabilito che la 'coscienza individuale' è un abuso

131. Ivi, p. 75.

132. Ivi, pp. 71 e 75.

133. Ivi, p. 72.

134. *Ibidem*.

135. Per facilitare l'esposizione della materia, né interrompere troppo la linea argomentativa, le tesi della studiosa saranno trattate diffusamente in seguito, nel resto del capitolo e nel prosieguo del lavoro.

136. *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 73. Sebbene punti nel verso

linguistico,¹³⁷ un primo, duro, colpo è inferto alla primitiva distinzione tra coscienza «pubblica» e «privata», poiché essa diviene, perlomeno, problematica.¹³⁸ La difficoltà, nondimeno, è presto sciolta: se la coscienza, in senso proprio, è una realtà collettiva, se essa è sempre condivisa con altre persone, allora implica una qualche azione corrispondente; ma, dal momento che la prassi è sottoposta alla legge, così sarà la coscienza.¹³⁹ È il colpo decisivo: la cosiddetta ‘coscienza individuale’ non soltanto è squalificata, bensì è tolta; e sulla scena resta il pensiero unico della sola ragione pubblica. Il Leviatano parrebbe grandeggiare sulle soggettività umiliate; eppure, la lettura di Tralau non s’arresta a un simile finale, bensì trae una sorprendente morale della storia. La tragedia della coscienza occidentale si risolve in dramma satiresco: Hobbes, senza avvedersene, avrebbe finito per invalidare il proprio stesso risultato. Ripercorriamo gli ultimi passaggi: Tralau stabilisce un nesso tra la coscienza come «fenomeno sociale»¹⁴⁰ e la prassi, ma a che cosa sta pensando? Di quale attività specifica si tratta? Sulle tracce del significato originario di ‘coscienza’, lo studioso aveva richiamato il ‘conoscere qualcosa con qualcun’altro’ implicito in *conscious*, per poi parafrasarlo nei termini della condivisione tra due o più individui di una stessa idea. Dal sapere condiviso alla condivisione di uno stesso contenuto il passo, tuttavia, non è conseguente; al contrario, Tralau pregiudica la propria lettura traducendo il distintivo stato di fatto sotteso al con-sapere in un’azione particolare: il comunicare. «‘Conscience’ properly understood is necessarily communicated with others».¹⁴¹ L’atto coinvolto, in altre parole, è nientemeno che l’espressione dei pensieri condivisi, ergo, la stessa confessione di fede: «consequently, action, profession, and conscience must have the same content».¹⁴² Insomma, se l’internò e l’esterno, *fides* e *confessio*, il pensiero e la prassi costituiscono un nesso inscindibile, dipendendo gli uni dagli altri, la coscienza dovrà essere inter-soggettiva per

giusto, l’interpretazione del passo offerta da Tralau resta molto vaga, come si avrà modo di dimostrare.

137. Ivi, p. 60.

138. Ivi, p. 73.

139. Ivi, p. 74.

140. Ivi, p. 76.

141. Ivi, p. 75.

142. Ivi, p. 74.

essere durevole e reale: «so the minimal account of conscience as an interior forum is itself unstable and insufficient if it is not allowed to translate itself into action and interaction with others — into, in Hobbes's words, 'knowing together'». ¹⁴³ Ecco l'ironia della storia: dopo aver ideato un fine ingranaggio che consentisse al sovrano di governare le coscienze, Hobbes avrebbe ammesso, contro i proponimenti del *Leviatano*, che la 'coscienza' esige un'effettiva libertà d'azione e confessione. ¹⁴⁴ Si chiude, così, il sipario sul *coup de théâtre* di Tralau: l'antagonista *par excellence* della coscienza occidentale, colui che ha sferrato l'attacco più incisivo alla disobbedienza come alla soggettività, avrebbe poi finito per promuovere «more robust institutional guarantees with regard to action». ¹⁴⁵

Luci e ombre si intervallano nell'articolo di Johan Tralau. Tra i contributi apparsi a sostegno del paradigma della *pars destruens*, *Hobbes contra Liberty of Conscience* non solo si distingue per via del suo radicalismo. Esso emerge in ragione di una maggior sensibilità all'evidenza testuale e alle fonti, e per aver riportato al centro degli interessi della critica l'argomentazione, ossia, il rilievo storico di Hobbes come filosofo. Mentre l'approccio contestualista dilagava, adombrando in maniera paradossale i lineamenti filosofici del filosofo, Tralau ha invitato quanti si affannavano a ricercare cause storico-accidentali per i «paradossi» hobbesiani a ritornare ai testi e alle loro ragioni. L'esame del passo etimologico offre un mirabile esempio della postura assunta dallo studioso. Come abbiamo già accennato, Tralau ha riconosciuto per primo all'etimologia il tenore di «argomento». Se, per Gaskin, il ruolo rivestito dal passo nell'economia del sistema era del tutto oscuro, e se, ancora per Balibar e Weber, l'*excursus* etimologico costituiva poco più che un giochetto verbale, Tralau ha saputo conferire all'estratto del capitolo settimo pieno risalto come operazione filosofica. Mettendo in chiaro che il passo «is not just an academic issue», ¹⁴⁶ egli ha esortato a vagliare con la massima serietà le manovre linguistiche di Hobbes, e per un valido motivo: per il filosofo nominalista «linguistic issues are essentially political in nature — they pertain to power». ¹⁴⁷ Alle spalle delle considera-

¹⁴³. Ivi, p. 75.

¹⁴⁴. Ivi, pp. 61 e 76.

¹⁴⁵. Ivi, p. 76.

¹⁴⁶. Ivi, p. 75.

¹⁴⁷. Ivi, p. 74.

zioni d'ordine lessicale-terminologico non si celano oziose divagazioni, né stratagemmi retorici, bensì una «conceptual acrobatics»¹⁴⁸ tesa a giustificare l'ordine politico e di cui, perciò, si è chiamati a dar conto. Così, «when Hobbes deprives private, individual thoughts of the name of conscience [...] we should interpret this as a claim to power and a denunciation of the notion of individual conscience»¹⁴⁹ — per quanto la conclusione di Tralau sia poi questionabile. Né si tratta di un caso: a scricchiolare è lo stesso impianto dimostrativo delle tre mosse. L'aver scandito la strategia hobbesiana in tre manovre-chiave si è di per sé rivelata una tattica efficace, come l'idea ingegnosa di identificare la prima mossa con la tesi avversaria. Altro è, tuttavia, l'invenzione retorica, e altro la lettera o, che dir si voglia, l'ortodossia hobbesiana: sebbene Tralau eccella per *vis* polemica e il suo schema espositivo sia retoricamente ineccepibile, egli rischia di trasporlo e di imporlo a Hobbes, cancellando la linea di confine tra semplificazione e analisi rigorosa. Quella che egli presenta come terza e ultima mossa, come il punto di svolta di una narrazione intessuta con astuzia pur di metterlo in risalto, non è, invero, che la prima. Facendo la propria comparsa nel capitolo settimo, l'etimologia precede ogni altro passo del *Leviatano* che abbia un ruolo nella dottrina della coscienza; ma, nella misura in cui offre, al contempo, una definizione indiretta del concetto, l'*excursus* etimologico non soltanto anticipa, bensì getta le premesse epistemiche di quel che viene poi. Tutto accade nell'orizzonte definito dall'«etymological argument». Eppure, non segnalando alcunché, Tralau perde il contatto con il contesto argomentativo, e finisce per fare delle mosse poco più che un gioco illusionistico.

Che si tratti, insomma, di una felice trovata ermeneutica o di una svista grossolana, Tralau ci mette del proprio. Talvolta, tuttavia, egli eccede con lo slancio, e attribuisce a Hobbes più del necessario. L'iniziale eleganza delle tre mosse diviene macchinosa e la sua accattivante strategia, moltiplicando a dismisura le difficoltà, si rende allora vana. Esemplificando degli atteggiamenti ricorrenti della critica, due casi meritano, tra gli altri, di essere accennati. Sul finire dell'articolo, Tralau attribuisce a Hobbes l'«insight» per cui «some sort of liberty of action is a prerequisite for real

¹⁴⁸. *Ibidem*.

¹⁴⁹. *Ivi*, p. 75.

liberty of conscience». ¹⁵⁰ Certo, per lo studioso il filosofo perverrebbe a una simile conclusione *obtorto collo*, vincolato dalla logica stringente delle proprie premesse: la tesi secondo cui «thought is free» ¹⁵¹ e l'assunto per il quale «in the well governing of Opinions, consisteth the well governing of mens Actions» ¹⁵². Non intendiamo condurre in questa sede una critica serrata dell'argomento di Tralau, poiché l'addentrarci nei particolari ci allontanerebbe dall'obbiettivo che ci siamo posti, né risulta necessario. Quel che ci preme è assumere per ipotesi l'asserto dello studioso, per poterne apprezzare le conseguenze. Orbene, la lettura condotta da Tralau nei risvolti dell'argomentazione hobbesiana — ma, a questo punto, sarebbe più corretto dire «tra le righe» — implica che si attribuisca al filosofo un duplice atteggiamento. Da un lato, abbiamo l'Hobbes paladino involontario del libero pensiero e della libertà d'azione; dall'altro il lucido assolutista intento a controllare le coscienze, e a tal punto assorbito dal controllo, da rimuovere il concetto di coscienza individuale. Da qualsiasi versante si consideri la questione, il filosofo ci apparirà in una veste ben più radicale di quella in cui è ritratto di consueto; e i volti del ritrovato Giano bifronte non potranno che rivelarsi, già a prima vista, difficili da conciliare. Poniamo pure da parte anche quest'ultima impressione, per cui l'impianto esplicativo parrebbe, nel complesso, poco economico. Quel che lo studioso assume, nell'attribuire a Hobbes l'annullamento della coscienza, è che il filosofo ambisca ad annullare e, di fatto, annulli l'errore. La sua non è una voce isolata, poiché diversi interpreti sono pervenuti, per vie diverse, alla stessa tesi, come vedremo. Ci basterà, per ora, sollevare l'interrogativo: ammesso, e non concesso, che le premesse epistemologiche di Hobbes gli permettano di togliere l'errore, è davvero necessario ritenere che lo faccia, per meglio comprendere il suo pensiero? Ritorneremo sul quesito nei capitoli successivi, quando ci domanderemo se in gioco non sia, piuttosto, l'emendazione della falsità dal discorso e dalla scena pubblici. Veniamo ora al secondo caso. Tralau, che pur aveva criticato in alcuni punti sostanziali il dibattito Baumgold-Springborg, ha finito per assecondarlo in altri. Per quanto egli avesse rifiutato l'approccio contestualista delle studiose,

¹⁵⁰. Ivi, p. 76.

¹⁵¹. Ivi, p. 67.

¹⁵². Ivi, p. 63.

ne ha poi accolto il presupposto principale: la tendenza a considerare il sistema hobbesiano cosparso di paradossi e illogicità — attitudine che per Baumgold e Springborg si traduceva, infine, in un'immagine di Hobbes come autore asistematico. Poiché Tralau, avversando un simile ritratto, aveva ribadito il valore filosofico di Hobbes, si era trovato a dar conto delle incoerenze del *corpus* su un piano dissimile da quello concettuale. Aveva, così, ideato la strategia politica dell'«inganno»¹⁵³, postulando l'«esoteric doublespeak»¹⁵⁴ con cui il filosofo avrebbe permesso al sovrano di esercitare il potere assoluto senza incorrere nella dissidenza dei sudditi. Ciò malgrado, la soluzione proposta da Tralau non pare più persuasiva di quella, contendente, delle studiose; giacché, con il passaggio dal modello ultra-semplificato di Baumgold e Springborg alla 'teoria del complotto' accarezzata da Tralau, non sembra conseguire una migliore comprensione del pensiero di Hobbes. In fondo, non si fa che passare da un estremo ermeneutico all'altro, lasciando comunque il sistema hobbesiano senza pretese di verità, senza fondamenta. Nel lanciare a Tralau una sfida interpretativa, ci chiederemo se non sia possibile una lettura più caritatevole dei testi, che permetta di collocare la vicenda teorica di Hobbes su un piano differente dalla mera opportunità politica. Una volta raggiuntolo, si tratterà di stabilire se, in luogo di congiurare contro la verità, Hobbes non stia, piuttosto, smascherando la doppiezza e l'inganno altrui.

Luci e ombre si avvicinano nell'articolo di Tralau. Pur avendo messo in risalto il ruolo dell'argomentazione nel pensiero hobbesiano, lo studioso non sempre ha dato prova di sapersi attenere ai testi, né alle fonti. Nella sua lettura, il rigore cede sovente il passo alle inesattezze, e le inesattezze, talvolta, ai voli del pensiero. Se i risultati hanno tardato ad arrivare, frenati da artificiose quanto pleonastiche complicazioni, quel che resta dello scritto è un appello ineludibile, il manifesto per la posterità.

2.2.4. Il paradigma della *pars construens*

Infine, il richiamo di Tralau è stato accolto — conducendo al definitivo superamento del paradigma ermeneutico della *pars destruens*. Erano stati

¹⁵³. Ivi, pp. 61 e 77.

¹⁵⁴. Ivi, p. 77.

i suoi stessi interpreti a preparare la svolta, col proporre dapprima delle letture lacunose del pensiero di Hobbes, e col cercare poi di sofferirvi, conducendone agli estremi alcuni dei motivi principali. In assenza di un orizzonte unitario di comprensione che potesse racchiudere i molteplici elementi della dottrina hobbesiana della coscienza, diversi studiosi avevano puntato a radicalizzarne delle sfaccettature. Volendo schematizzare, potremmo cogliere un triplice volto del radicalismo. Il primo corrisponde all'estremismo storico di Balibar, che ritrae Hobbes come l'antagonista della soggettività occidentale, come colui che, opponendosi all'inarrestabile sviluppo della coscienza privata, compare sui libri per rivestire la parte del cattivo della storia. Il secondo radicalismo possiede le fattezze di un *cliché* di lungo corso: la tesi della secolarizzazione. Fin dagli esordî del paradigma della *pars destruens*, varî interpreti sono stati inclini a cogliere in Hobbes il tratto più impietoso del moderno: la recisione di tutti i legami con la tradizione teologica e morale attraverso la squalifica della trascendenza. Poiché il materialismo filosofico hobbesiano e la secolarizzazione sembravano seguire l'una dall'altro per conseguenza logica, il medesimo *refrain* aveva continuato a risuonare, ripetuto in principio da Martinich e Gaskin e poi amplificato da Weber. Radicalizzando alcuni accenni dei contributi precedenti, lo studioso francese ha infatti proposto la lettura più estremistica, sostenendo che, per Hobbes, la 'coscienza', «being merely a subjective conviction, was not in essence a moral and religious notion».¹⁵⁵ Con il terzo radicalismo, compiutosi con Tralau, è lo stesso paradigma della *pars destruens* ad essere condotto alle estreme conseguenze. Se, in origine, la critica era stata concorde nel ravvisare la *novitas* della dottrina hobbesiana nel momento negativo dell'«attacco» alle coscienze sediziose, un argine era stato posto a tutela dell'interiorità. Gli interpreti, a vario modo, s'erano curati di limitare la lotta di Hobbes all'«obiezione di coscienza», lasciando intatto nella sua inaccessibile intimità l'«io interiore». Con un taglio netto rispetto al passato, Tralau ha conferito all'obiettivo polemico del filosofo una portata senza precedenti: l'eliminazione *tout court* della 'private conscience'. Il concetto, di per sé instabile, di 'pensiero individuale' era ammesso nel sistema al solo scopo dell'inganno, per sopire

¹⁵⁵. *Thomas Hobbes's Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, cit., p. 55.

la dissidenza; al di sotto dell'«esoteric doublespeak», tuttavia, l'errore era radicalmente tolto. Per l'Hobbes assolutista di Tralau, l'unico attore sulla scena pubblica era la persona fittizia del sovrano. Negando al filosofo la paternità della versione minimale della libertà di coscienza, lo studioso era riuscito a infondere un vigore nuovo persino all'estremismo storico di Balibar.

Ciò malgrado, l'aver condotto il paradigma della *pars destruens* al parossismo non lo aveva reso un modello esplicativo migliore. La rinuncia alla complessità, all'opposto, era riuscita a impoverirlo rispetto alle visioni più organiche degli esordî. Si ritorni col pensiero a Gaskin: sebbene nella sua lettura la critica hobbesiana alla malattia mortale costituisse il perno della dottrina della coscienza, non era l'unico elemento. Pur senza ambire a una sintesi completa, lo studioso aveva individuato nel *corpus* una pluralità di motivi, che contribuivano a fare del suo approccio un dipinto vibrante della filosofia di Hobbes. Rimuovere il riferimento al significato primitivo di coscienza come «shared knowledge», alla matrice divina delle «leggi» naturali o all'universale e immutabile valore *in foro interno* dei precetti della razionalità, perciò, non avrebbe fatto altro che sbilanciare l'equilibrio originario, senza comporne uno più compiuto. Quel che invece occorreva era una nuova sintesi, capace di recuperare l'iniziale ricchezza tematica e di portarla a frutto, dopo averla armonizzata con gli sviluppi più recenti della letteratura. L'orizzonte interpretativo della *pars destruens* doveva trascendersi, schiudendosi, per la prima volta, alla *pars construens*, ovvero, a una considerazione della coscienza che non si limitasse a ritenerne la componente critica, ma ne cogliesse altresì il ruolo attivo nel sistema. Si annunciava il ritorno all'ordine, che, riequilibrando le distorsioni, avrebbe chiuso l'era dei radicalismi per inaugurare il tempo delle messi.

Mark Hanin è stato uno dei primi interpreti della nuova stagione ermeneutica. Il suo articolo del 2012 *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*¹⁵⁶ compie un erudito, quanto originale, tentativo per superare il triplice radicalismo che ha contraddistinto la fase più matura del paradigma della *pars destruens*. Criticando gli eccessi, ugualmente aporetici, della tesi eliminativista della coscienza e della secolarizzazione, lo studioso si sforza di

156. MARK HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, «History of Political Thought», XXXIII, 1, 2012, pp. 55-85.

«mappare i principî fondamentali della dottrina hobbesiana»¹⁵⁷, inserendoli nel contesto intellettuale del tempo. Un duro colpo sarà così assestato anche all'estremismo storico: nel raffrontare il pensiero di Hobbes con le riflessioni coeve e le teorie scolastiche sulla coscienza, Hanin conta di sospendere il verdetto di condanna di Balibar, riscattando il ruolo del filosofo nella storia del concetto. Poiché l'articolo è molto ricco, in questa sede non ci concentreremo sulla discussione di dottrine particolari, quanto sulle linee direttrici dell'approccio interpretativo dello studioso, senza le quali nemmeno le prime potrebbero essere intese.

Fin dall'apertura, Hanin punta dritto al cuore del paradigma della *pars destruens*. Per quanto catturi un aspetto significativo del pensiero hobbesiano, la lettura che ritrae la coscienza come un morbo e una forza destabilizzante produttrice dello stato di guerra è «incomplete and one-sided».¹⁵⁸ È la tesi eliminativista di Tralau a esser presa di mira per prima: accusare Hobbes di sminuire la voce della coscienza significa fraintendere gli obiettivi come le strategie fondamentali del filosofo.¹⁵⁹ Perché la parzialità dello schema esplicativo di Tralau possa essere superata, due distorsioni, su tutte, invocano una rettifica, corrispondenti agli assunti-chiave di *Hobbes contra Liberty of Conscience*. Anzitutto, per quel che concerne gli «obiettivi», Hanin contesta che il filosofo ambisse a sbarazzarsi della coscienza privata, sostenendo che egli avesse concesso, per converso, un'ampia libertà interiore ai sudditi del Leviatano.¹⁶⁰ In secondo luogo, sul piano delle «strategie fondamentali», è il fondamento del riduzionismo di Tralau a essere attaccato: Hobbes, infatti, non avrebbe introdotto il senso etimologico di 'coscienza' per ridurre la nozione a un fenomeno essenzialmente collettivo e sociale. Lungi dal voler soppiantare la 'coscienza' come 'opinione fallibile', il filosofo si sarebbe servito dell'etimologia greco-romana per estendere lo spettro semantico del termine.¹⁶¹ In sintesi, per Hanin, «each of the three conceptions of conscience Hobbes broaches — 'private' conscience (fallible opinion), 'public' conscience ('civil law') and shared

157. Ivi, p. 55.

158. Ivi, p. 56.

159. Ivi, p. 85.

160. Ivi, p. 81.

161. Ivi, nota 112, p. 74.

knowledge (the Greco-Roman root) — plays a distinct role in his philosophy». ¹⁶² Con un' incisiva brevità, lo studioso abbozza il manifesto del nuovo paradigma interpretativo: un'esposizione della dottrina hobbesiana della coscienza potrà dirsi corretta ed esaustiva qualora sappia dar conto della composita fenomenologia del concetto, motivando, a un tempo, il ruolo delle singole figure e la ragione del loro differenziarsi. Se le «tre mosse» escogitate da Hobbes non sono un diversivo finalizzato all'inganno, come vorrebbe Tralau, se, in altri termini, il significato originario di 'coscienza' non è anche l'ultimo, il filosofo non potrà più essere ritratto come il lucido teorico dell'uniformità religiosa. L'immagine di un Hobbes assolutista sconta l'eccessiva semplificazione del criterio con cui è vagliata l'evidenza testuale; occorre, pertanto, rigettarla in favore di una figura più veridica, che sappia cogliere lo spessore del pensiero hobbesiano nello scenario intellettuale coevo. La sfida della complessità si gioca sui testi; ed essi, nella lettura di Hanin, ci presentano un Hobbes del tutto differente: introducendo il riferimento etimologico a 'conscious', il filosofo avrebbe elaborato un'efficace strategia per placare gli 'scrupoli di coscienza' in modo da garantire l'ordine politico e, insieme, «the inviolability of a private religious sphere». ¹⁶³ Eccoci giunti al primo punto fermo: Hobbes non avrebbe vincolato i soggetti al rispetto delle leggi positive cancellando la coscienza individuale, bensì orchestrando le tre distinte «conceptions of conscience». Hanin, tuttavia, non si limita a fare i conti con la tesi eliminativista di Tralau. Nel riportare alla luce l'interna articolazione del concetto di 'coscienza', egli addita i limiti dell'intero paradigma della *pars destruens*, poiché dimostra com'esso sia pregiudizialmente legato alla sfaccettatura deteriore della coscienza quale morbo da estirpare. Veniamo così al secondo guadagno dello studioso: l'approccio classico risulta «incomplete and one-sided» non soltanto per aver trascurato il senso etimologico di 'coscienza', quanto per averne ignorato l'impatto sulla dottrina hobbesiana. Mentre il paradigma della *pars destruens* aveva confinato la coscienza al consueto cliché del bersaglio critico, Hanin rivendica la funzione positiva del concetto nel sistema, spiegando come Hobbes attribuisse «peace-directed

^{162.} *Ibidem.*

^{163.} *Ivi*, p. 76.

roles to conscience».¹⁶⁴ Siamo agli albori dell'approccio ermeneutico della *pars construens*. Nel prendere le distanze dagli attacchi e dalla destituzione radicale della categoria compiuti dalla critica precedente, Hanin cerca con prudenza una posizione più sfumata: «rather than vilifying it as a menace, Hobbes relied on conscience to establish and sustain civil life, even while denying that it was an infallible guide to religious duties that could override allegiance to temporal power».¹⁶⁵ Se, anzitutto, «successful departure from the natural condition depends on it»¹⁶⁶, la coscienza non si limita ad adempiere i propri «peace-directed roles» sollecitando l'abbandono dello stato di guerra di tutti contro tutti.¹⁶⁷ Attraverso il vaglio delle intenzioni individuali,¹⁶⁸ i suoi verdeti dispongono gli uomini all'obbedienza delle leggi di natura come delle norme positive.¹⁶⁹ Anzi, a onor del vero, è *in foro interno* che si fonda l'obbligazione a rispettare i comandi del sovrano,¹⁷⁰ e che nella società civile si determina la prassi «when the civil laws fall silent».¹⁷¹ Costringere al silenzio la voce della coscienza significa, pertanto, ignorare che lo stato naturale e il *common-wealth* sono intimamente connessi «by obligations of conscience to strive for peace, enter a social contract and comply with sovereign commands»¹⁷² e che «the surest way to maintain civil concord is to inculcate a habit of obedience to sincere, informed verdicts of conscience».¹⁷³ Il paradigma della *pars destruens* vacilla, sotto i colpi inferti al suo potere esplicativo. Quel che era apparso come un corpo estraneo al Leviatano e una malattia mortale si mostra ora in una luce nuova, rivela un'inattesa appartenenza all'ingranaggio complessivo. Né si tratta di una mera molla tra le tante. Esibendo come la censura esercitata dalla coscienza sia il *sine qua non* dell'hobbesiano stato ben fondato,¹⁷⁴ Hanin riconosce alla categoria un'inedita centralità e, così, getta le premesse per riabilitare Hobbes e la sua operazione filosofica. Se

164. Ivi, p. 56.

165. Ivi, p. 57.

166. Ivi, p. 74.

167. Ivi, p. 85.

168. Ivi, pp. 56-7, 66 e 79.

169. Ivi, p. 84.

170. Ivi, p. 79.

171. Ivi, p. 82.

172. Ivi, p. 80.

173. Ivi, p. 85.

174. *Ibidem*.

sulla scena della storia il filosofo e l'anima della soggettività occidentale non sono più separati da un'assoluta opposizione, l'isolamento di Hobbes rispetto al proprio tempo viene meno, e l'interprete può tornare a interrogarsi sulle fonti del sistema hobbesiano e su come esse siano state ricondotte a nuova vita. Ora, nel ricomporre la trama dei reciproci rapporti tra Hobbes e la tradizione filosofica, Hanin ravvisa la peculiarità dell'approccio hobbesiano nel modo in cui ha sovvertito e rimodellato il funzionamento e il linguaggio della coscienza a fini politici.¹⁷⁵ Sebbene somiglianze retoriche, come l'impiego di metafore ormai logore,¹⁷⁶ pongano il filosofo in diretta continuità con la riflessione scolastica sulla *sinderesi*, non mancano, infatti, dei significativi punti di contrasto. Prendendosi gioco delle sostanze immateriali, Hobbes aveva reciso ogni legame della coscienza con l'anima incorporea e il sapere innato. Poiché la ragione non è che calcolo concepito in termini matematici, essa non perviene alle conclusioni senza investigare, in maniera intuitiva;¹⁷⁷ l'idea di una conoscenza immediata risultava pertanto del tutto estranea all'orizzonte concettuale hobbesiano. La teoria egoistica della natura umana e il materialismo di Hobbes, d'altra parte, non erano meno avversi ai concetti di consueto associati alla *sinderesi*.¹⁷⁸ Hanin acquisisce simili discrepanze alla stregua di elementi probatori; esse dimostrano, per lo studioso, come il filosofo si sarebbe appropriato del concetto, accordando i giudizi della coscienza con i resoconti meccanicistici del pensiero e della deliberazione.¹⁷⁹ Così, per quanto le opinioni della coscienza siano suscettibili di errore, Hobbes avrebbe concesso alle leggi di natura il medesimo grado di certezza che gli scolastici avevano attribuito ai primi principi pratici.¹⁸⁰ L'Hobbes restituiti da Hanin non s'erger più solitario al di sopra della catena causale degli eventi e degli influssi culturali, come ci aveva indotti a credere una certa parte della critica. In luogo di sbarazzarsi delle radici scolastiche della coscienza, il filosofo avrebbe continuato a riservare funzioni tradizionali

¹⁷⁵. *Ibidem*.

¹⁷⁶. *Ivi*, p. 64.

¹⁷⁷. *Ivi*, p. 63.

¹⁷⁸. *Ivi*, p. 65.

¹⁷⁹. *Ivi*, p. 61.

¹⁸⁰. *Ivi*, p. 65.

alla categoria, pur sottoponendola a requisiti morali distintivi.¹⁸¹

L'insolita sintesi prodotta da Hobbes tra un'etica secolare improntata all'egoismo e i vincoli cristiani di coscienza¹⁸² schiera Hanin e Weber su due fronti contrapposti. Dopo la tesi eliminativista, un'altra forma di radicalismo si prepara infatti a crollare: il *cliché* della secolarizzazione. Seppur *en passant*, già Tralau aveva espresso delle riserve nei confronti di alcune letture della coscienza troppo semplicistiche. Criticando l'equazione proposta da Curley tra 'conscience' e 'consciousness', lo studioso aveva rilevato che «the distinction between 'private' and 'public' conscience shows that unlike present-day usage of 'consciousness', the word does not lack a strong moral connotation».¹⁸³ Perfino il più combattivo assertore dell'identità della 'conscience' hobbesiana con la 'shared knowledge' pubblica e sottomessa alla legge si era infine sottratto alle lusinghe del massimalismo. Dominique Weber non era stato altrettanto prudente. Lasciandosi sedurre dall'idea di un 'Hobbesian moment' secolarizzato e in netta discontinuità con le vicende storiche millenarie della coscienza occidentale, lo studioso non s'era accorto che la semplificazione rappresenta una pericolosa arma a doppio taglio. Non sempre ridurre le difficoltà di un argomento o marcarne i contorni ci aiuta a metterlo a fuoco; talvolta, nel processo, la chiarezza viene meno, e quel che s'era cercato di vedere con maggior nitore ne risulta deformato. Fissa sull'approccio critico della coscienza, la vista di Weber è per Hanin troppo corta: anzitutto, «it is inaccurate to speak of the 'radical nature of the break made by Hobbes in his approach to conscience' [...] given the similarities with traditional views», e, in secondo luogo, negare che la coscienza sia una nozione morale e religiosa è erroneo.¹⁸⁴ Hobbes si sarebbe servito del concetto proprio per ridefinire «the moral and religious landscape» e poter così risolvere la frattura tra

181. Ivi, p. 85.

182. Ivi, p. 70.

183. *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., nota 71, p. 83. Curley suggerisce l'equivalenza dei due termini nel glossario apposto alla propria curatela del *Leviatano* (*Leviathan*, cit., *Glossary*, p. 552). Nella pagina iniziale del documento, tuttavia, egli aveva messo in guardia i lettori («reasonably equipped students») dal ritenere univoci i sensi segnalati («it should be understood that these terms may not always be used in the unusual senses given here». Ivi, p. 550).

184. *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., nota 64, p. 65.

i doveri cristiani di obbedienza e gli obblighi dettati dalle leggi naturali verso i sovrani secolari.¹⁸⁵ Né la coscienza costituirebbe un caso isolato nel sistema. Come avviene per la sinderesi, anche per i dettami razionali sarebbe improprio parlare di una regola aurea ‘secolarizzata’, ossia, risolta in un precetto morale che incita alla conservazione. Un simile approccio, infatti, non spiegherebbe perché per Hobbes le leggi di natura fossero leggi divine,¹⁸⁶ come Gaskin aveva rammentato ancor prima di Hanin. Ogniqualvolta si discorre di secolarizzazione, occorre dunque tener presente che il rapporto intrattenuto dal filosofo con essa fu, a dir poco, «ambiguo».¹⁸⁷ Con un mite ammonimento, Hanin segna un punto a favore del paradigma della *pars construens*. Una volta dimostrato che la critica hobbesiana alla trascendenza può essere scissa dalla tesi — ben più radicale — della secolarizzazione, le superflue quanto poderose premesse postulate da Martinich, Gaskin o Weber smarriscono la propria ragion d’essere. Il loro fallimento è la rovina di una postura interpretativa frettolosa, poco incline a misurarsi con l’evidenza testuale e con il suo contesto; è la rovina di una visione riduttiva del programma teologico-politico di Hobbes.

Dopo aver inquadrato l’approccio ermeneutico di Hanin nei suoi tratti essenziali, si può procedere all’esame dei fondamenti teorici che lo sorreggono. Come abbiamo avuto modo di appurare, il tentativo di condurre un’ermeneutica non tirchia della coscienza hobbesiana si radica in un ampliamento di prospettiva: l’ottica critica che scorge nella categoria il vizio e l’obiettivo polemico del sistema deve estendersi fino a comprendere il suo ruolo architettonico. Ciò equivale a dire, nella fraseologia adoperata da Hobbes, che, se tre sono le «conceptions of conscience» proposte dal filosofo — «‘private’ conscience (fallible opinion), ‘public’ conscience (‘civil law’) and shared knowledge (the Greco-Roman root)» — tutte concorrono a determinare la funzione del concetto. In ultima analisi, perciò, il paradigma della *pars construens* riposa sulla possibilità di dar conto della triplice articolazione della coscienza, illustrandone le cause e gli effetti sul programma hobbesiano. Nondimeno, giacché è nel passo etimologico che Hobbes mette a punto la propria strategia, è su di esso che, infine,

185. Ivi, p. 56.

186. Ivi, p. 68.

187. *Ibidem*.

dovrà misurarsi la validità di uno schema interpretativo. L'interesse per la dottrina della coscienza procede di pari passo con l'attenzione rivolta dagli interpreti all'etimologia; così non stupisce che Hanin abbia dedicato un'intera parte del proprio articolo all'argomento.¹⁸⁸ La comparsa, appena un anno prima, di *Hobbes contra Liberty of Conscience* rende la sfida ermeneutica ancora più pressante per lo studioso. Nella misura in cui la tesi eliminativista di Tralau si fonda sull'«etymological argument», la possibilità di confutarla dipende dalla possibilità di una lettura antagonista dell'etimologia, che sappia far luce sulla «mossa» hobbesiana con efficacia, fugando il rischio dell'unica coscienza condivisa. In breve, poiché non si può comprendere «Hobbes's theory of conscience» se non si comprende dapprima l'estratto del settimo capitolo, è con il riferimento etimologico a 'conscious' che l'interprete si gioca la carta decisiva.

Teniamo bene a mente le coordinate dell'intervento di Hanin: la 'coscienza' è per Hobbes una categoria concettuale complessa, a un tempo provvista di «peace-directed roles», ossia, di una funzione costruttiva orientata alla pace, e garante di un'inviolabile sfera religiosa privata. Con l'etimologia ne va di tutta la lettura; l'idea stessa di una *pars construens* è posta al banco di prova. Così, mentre Tralau associava il passo etimologico all'eliminazione della coscienza come fenomeno individuale, Hanin ne individua il tema in «the contrast between private opinion and shared consciousness of natural law and civil law»¹⁸⁹. In altri termini, non si tratta di annullare una sfaccettatura della coscienza, quanto di rapportarla a un'altra, anzi, di opporla alla «shared knowledge». L'origine del nesso oppositivo è introdotta fin dall'apertura: «in Chapter 7 of *Leviathan*, Hobbes set aside his usual definition of conscience as fallible opinion. Instead, he revived the Greco-Roman etymological root 'con scire', to 'know together'».¹⁹⁰ Al pari di Tralau, che identifica come «terza» — e ultima — «mossa» quella che, invero, è la prima, Hanin presenta il capitolo settimo come se Hobbes accantonasse la definizione di coscienza impiegata di consueto. Quel che lo studioso vuole porre in risalto, nell'inquadrare la prima occorrenza di 'conscience' nel *Leviatano*, è la cosiddetta accezione

188. Ivi, sezione IV, pp. 71-74.

189. Ivi, p. 78. Corsivo nostro.

190. Ivi, p. 71.

«standard»¹⁹¹ del termine, da lui intesa come «practical judgment or opinion»¹⁹², «fallible opinion»¹⁹³ o «our own private Reason»¹⁹⁴, nel senso di «internal witness»¹⁹⁵. Simili espressioni sono per Hanin equivalenti e in fondo non farebbero che ribadire che «Hobbes equated conscience with private opinion at almost every juncture across his vast *œuvre*»¹⁹⁶. L'esito dell'argomento etimologico sarebbe, perciò, duplice: anzitutto, invocando «the lesser-known etymology of 'con scire'», Hobbes introdurrebbe un significato distinto e secondario di coscienza;¹⁹⁷ in secondo luogo, lungi dallo sconfessare le funzioni della categoria, il filosofo confermerebbe che la definizione primaria del termine è sempre «a fallible judgment about whether intentions and actions conform to natural law».¹⁹⁸ Per comprendere come Hanin intenda suffragare la propria tesi, occorre soffermarsi sulla formula «the lesser-known etymology of 'con scire'»: se Tralau, per la prima volta, aveva messo in chiaro che Hobbes nel settimo capitolo elabora l'argomento chiave della propria strategia richiamandosi alla storia etimologica della 'coscienza', Hanin rilancia raddoppiando. In campo ora scendono ben due etimologie, da cui derivano altrettante definizioni: «conscience as 'fallible opinion' and conscience as 'joint knowledge of facts' are distinct, compatible definitions based on two intertwining etymologies».¹⁹⁹ Ciò che conta, semmai, è il non confondere le due nozioni.²⁰⁰ Hanin è alle strette; sa che con il riferimento etimologico a 'conscious' l'avversario ha vincolato la coscienza alla sola coscienza pubblica, alla volontà del sovrano. Dovendo dunque smentire la lettura estremistica di Tralau e mostrare come Hobbes non ambisse a una destituzione del foro interno, Hanin sfodera una seconda etimologia. Detto in altro modo, l'etimologia è un argomento per via del suo potere giustificatorio, ovvero, fintanto che legittima una certa definizione; così, per tener saldo il senso

191. Ivi, p. 72.

192. Ivi, p. 59.

193. Ivi, p. 71.

194. Ivi, p. 72.

195. Ivi, nota 99, p. 72. Come vedremo, nel proporre *sic et simpliciter* una simile equazione Hanin è molto impreciso.

196. Ivi, p. 74.

197. Ivi, p. 72.

198. *Ibidem*.

199. *Ibidem*.

200. *Ibidem*.

di «conscience as 'fallible opinion'», Hanin ricorre a un nuovo rimando etimologico, rispetto cui la radice greco-romana sarebbe perfino secondaria. Nel condurre una simile operazione, egli dichiara di accogliere la lettura di Tom Sorell.²⁰¹ Ora non ci resta che guardare alle ricadute delle «intertwining etymologies». Una volta introdotto il cenno a 'conscious' e il significato di «conscience as 'shared knowledge'», nella parte conclusiva del passo etimologico Hobbes adopera la definizione «più rara» «to indict unnamed opponents for epistemic fraud».²⁰² Hanin suppone che l'accusa fosse diretta contro coloro che rivendicavano una libertà assoluta nelle questioni religiose — un gruppo di oppositori che avrebbe potuto includere «radical tolerationists, sectarians and Levellers».²⁰³ Tuttavia, «doctrinal disagreements, textual evidence and timing are consistent with the thought that Hobbes was indicting radical tolerationists who agitated for expansive liberty of conscience».²⁰⁴ Malgrado gli indizi probatori, lo studioso non cela le proprie esitazioni: ammettendo di poter mancare il vero obiettivo della polemica hobbesiana, nelle battute finali definisce una simile lettura come «provvisoria».²⁰⁵ Certa o meno che sia l'identità dei rivali di Hobbes, per Hanin il disegno complessivo del filosofo appare chiaro. Da un lato, la definizione di coscienza come 'fallible opinion' istituisce una sfera privata, delimitando i giudizi interiori dai moti esterni.²⁰⁶ Dall'altro, giacché secondo la dottrina della rappresentazione politica i sudditi devono trasferire al sovrano il proprio diritto di giudicare, Hobbes «downplayed private opinion by equating conscience with the sovereign will»:²⁰⁷ si origina, così, la coscienza pubblica. Di fronte a noi giacciono due distinte nozioni di 'coscienza'; ma, per afferrare l'efficacia del loro rapportarsi, un ulteriore elemento dev'essere ancora preso in esame. Sulla scorta di un «minimalismo religioso» o di una «sceptical religious epistemology»,²⁰⁸ il

201. Ivi, nota 100, p. 72. Hanin rinvia alla pagina 129 del testo di SORELL *Hobbes* (Londra e New York, Routledge & Kegan, 1986). Nondimeno, come si avrà modo di vedere, è opinabile che l'autore abbia sottoscritto l'ipotesi, mai argomentata nel dettaglio, della doppia etimologia.

202. Ivi, p. 72.

203. *Ibidem*.

204. *Ibidem*.

205. Ivi, p. 74.

206. Ivi, p. 76.

207. Ivi, p. 75.

208. Ivi, p. 77.

filosofo riduce i requisiti per la salvezza alla sola fede in Cristo e all'obbedienza alle norme positive, trasformando i doveri civili in vincoli interiori, in precetti del foro interno. Nel mettere perciò a tacere gli scrupoli di coscienza, «Hobbes coupled respect for conscience with a duty of virtually exceptionless outward obedience to state power».²⁰⁹ Una volta costituita una sfera interiore al riparo dal controllo esterno, il filosofo può, infatti, concedere il dissenso nella forma di un «secret fallible judgment, firmly distinguished from knowledge of what is just and unjust»,²¹⁰ vale a dire, dalla coscienza 'condivisa' delle leggi naturali e civili. Fin qui l'Hobbes di Hanin. Su un solo punto lo studioso torna ad accordarsi con Tralau, dopo averne criticato a fondo le tesi. Il discorso hobbesiano sulla coscienza in società, nonostante gli sforzi del filosofo, è in qualche modo 'instabile', proprio perché fatica a conciliare la sottomissione esterna col dissenso interiore.²¹¹ Pur avendo contribuito a chiarire i meccanismi della coscienza e il ruolo della categoria nel programma politico di Hobbes, Hanin non manca di esprimere la propria perplessità: «Hobbes's compartmentalization of inner life and public deeds is psychologically taxing [...] An inner realm of desires, religious convictions and criticisms of the state pushes up against the harsh realities of civil order and legal sanctions»,²¹² né si comprende come possa funzionare.

Hobbes, tuttavia, non è il solo ad avere dei problemi teorici. A ben vedere, diversi aspetti del resoconto di Hanin non sono del tutto persuasivi. Sebbene lo studioso abbia schiuso la via della *pars construens*, compiendo molti passi in avanti rispetto ai radicalismi del passato, la sua proposta ermeneutica non è priva di difficoltà. Al di sotto di un'analisi contestuale riccamente intessuta, i motivi più profondi, come la logica, dell'operazione hobbesiana sfuggono alle maglie di *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*. L'analisi del passo etimologico ne è un'indubbia prova. Fin dall'apertura, l'approccio di Hanin appare viziato: «in Chapter 7 of *Leviathan*, Hobbes set aside his usual definition of conscience as fallible

209. Ivi, p. 76.

210. Ivi, p. 78.

211. Ivi, nota 112, p. 74. Hanin ricorre all'espressione «external submission». Eppure, non sembra una scelta felice, poiché, per la dottrina della rappresentazione, i sudditi accolgono come propria la volontà del sovrano.

212. Ivi, p. 81.

opinion. Instead, he revived the Greco-Roman etymological root 'con sci-re', to 'know together'.²¹³ Si accennava poc'anzi come Hanin assecondi di nascosto il proprio avversario, riportando i contenuti del passo secondo una prospettiva estranea ai propositi di Hobbes. Al pari Tralau, egli introduce l'argomento etimologico quasi si trattasse di un inatteso colpo di coda del discorso hobbesiano, capace, tuttavia, di condurre a una svolta tutto ciò che lo precede. Eppure, prima di esso, in pratica, non c'è un bel nulla; siamo al settimo di quarantasette capitoli, nel luogo testuale in cui il termine 'conscience' ricorre per la prima volta ed è definito. Se le riflessioni di Hobbes sulla coscienza si compongono in una dottrina unitaria, è nell'estratto etimologico che essa, dunque, possiede il proprio *terminus a quo*. Gettando le premesse degli impieghi successivi del concetto, l'etimologia prepara infatti la polarizzazione della «coscienza» in «pubblica» e «privata». Nel sottovalutare il carattere fondativo dell'«etymological argument», entrambi gli studiosi commettono lo stesso errore. Con la «terza mossa», Tralau fa comparire la radice greco-romana alla stregua di un *deus ex machina*, al punto da dover supporre un Hobbes dedito all'inganno dietro l'iniziale privatizzazione della coscienza. Chi, all'opposto, non ha bisogno di postulare un «esoteric doublespeak» è Hanin, avendo ogni interesse a mantenere tutte e tre le «mosse». Egli coltiva l'idea di una *pars construens*; così, raddoppiando la legittimazione etimologica, cerca di tener saldo ciascuno senso di 'coscienza'. Tuttavia, nell'avanzare la tesi della duplice etimologia, egli non si avvede di fraintendere lo stesso Sorell e di proporre una lettura del tutto fantasiosa dei trascorsi del termine.²¹⁴ Nessun interprete, tra gli antichi e tra i moderni, si era mai spinto così lontano. Come Hobbes aveva compreso, la storia semantica della 'coscienza' non necessita di una doppia etimologia per essere dipanata. Non ci resta, quindi, che introdurre il capitolo settimo del *Leviathan* e seguire passo a passo l'analisi etimologica hobbesiana.²¹⁵

²¹³. Ivi, p. 74.

²¹⁴. Nel decimo capitolo del proprio studio su Hobbes, *Sedition, Submission and Science*, Sorell parla di due significati diversi di 'coscienza', non di due etimologie distinte: «Hobbes's explanation (E III 53) posits an ambiguity in common talk of conscience. Sometimes 'conscience' means the knowledge of what one thinks; sometimes it means the knowledge of witnessed fact». *Hobbes*, cit., pp. 128-130.

²¹⁵. I contributi di Clive Staples Lewis e Karen Feldman saranno discussi nel

dettaglio nella parte seguente dell'indagine, a proposito di specifiche difficoltà ermeneutiche. Per motivi differenti, infatti, le analisi degli studiosi travalicano il campo di ricerca che si intende esplorare. Lewis è l'autore di un pregevole studio sulla storia semantica di 'coscienza', ma non si occupa di Hobbes se non di sfuggita. Pur trattando della problematica hobbesiana della coscienza, Feldman, invece, le impone una chiave di lettura a essa estranea, dettata dai propri interessi retorici.

Parte II

L'operazione etimologica del *Leviathan*

3. ALLE ORIGINI DELLA COSCIENZA

3.1. *La necessità del ritorno alle origini*

‘Coscienza’ è un concetto proteiforme,¹ uno degli ‘intraducibili’² in cui il pensiero occidentale si è articolato e si è riflesso nella propria vicenda millenaria di sviluppo. Sebbene il termine, nell’uso comune, denoti la capacità di giudicare la correttezza delle azioni — generalmente intese, compiute o da intraprendere —,³ i suoi trascorsi semantici non si lasciano in alcun modo ridurre alla categoria, seppur decisiva, di ‘coscienza morale’. Certo, nell’accezione di ‘criterio direttivo della condotta’, la ‘coscienza’ ha assunto un rilievo filosofico di prim’ordine. Veicolando la rilettura cristiana dell’etica antica ed ellenistica, essa si è affermata come il baricentro

1. ROBERTO PALAIA, *Problemi terminologici e semantici della moderna definizione di coscienza. Una introduzione*, in *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, a cura di Roberto Palaia, Firenze, Olschki, 2013 («Lessico Intellettuale Europeo», 119), p. 1.

2. La voce *conscience* figura a buon diritto nel *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di Barbara Cassin, Parigi, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 260-274.

3. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, a cura di Frank Leslie Cross e Elizabeth Anne Livingstone, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 335.

dell'identità individuale, di un'identità definita pratica-mente, attraverso la realizzazione del soggetto nella prassi. Per quanto quest'ultima potesse, poi, coincidere con l'azione virtuosa o con la *recta intentio*, sarebbe stata la coscienza a decidere del valore dell'individuo, decretandone lo statuto morale fin dal Medioevo. Eppure, la familiarità con una simile idea non deve trarci in inganno. Non sempre gli uomini hanno misurato il proprio agire secondo il suo giudizio, né su di essa hanno costruito la propria personalità: alcuni fatti linguistici fungeranno da coordinate.

Il termine italiano 'coscienza' — al pari del francese 'conscience' e dell'inglese 'conscience' — deriva dal latino 'conscientia', che è, a propria volta, un calco del greco 'συνείδησις'. Anche in questa forma, il vocabolo è piuttosto tardo: il documento più antico tra quelli giunti sino a noi ad attestarne l'uso è il frammento 297 Diels-Kranz di Democrito (460-370 a.C.), sebbene della valenza morale non vi sia traccia.⁴ In Platone (427-347 a.C.) e Aristotele (384-322 a.C.) 'συνείδησις' non compare. Perché la sua presenza nel pensiero greco diventi significativa, occorre attendere il periodo ellenistico, con le scuole epicurea e stoica, e con gli storici del I secolo a.C.: dopo il frammento democriteo, l'uso letterario più antico di 'συνείδησις' risale, infatti, a Crisippo (281/277-208/204 a.C.), il terzo scolarca della stoa; è degno di nota, tuttavia, che il termine sia ancora privo d'un senso morale.⁵ È sul finire dell'ellenismo che 'συνείδησις' viene ad acquistare la propria centralità, entrando in contatto con la rivelazione e l'esperienza religiosa grazie all'alessandrino Filone (20 ca a.C.-50 ca d.C.)

4. ANTONIA CANCRINI, *Syneidesis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970 («Lessico Intellettuale Europeo», 6), p. 15. Così l'autrice traduce il frammento: «alcuni uomini, non sapendo che la natura umana è destinata a dissolversi nel nulla, per la coscienza delle cattive azioni compiute nel corso della vita [συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης], passano il tempo della loro esistenza in tribolazioni e timori, immaginandosi cose non vere riguardo all'esistenza dopo la morte». Cancrini precisa che 'συνείδησις' qui designa il 'con-sapere' con se stessi, in maniera analoga alla più antica locuzione 'συνειδέναι ἑαυτῷ'.

5. Il passo, riportato da Diogene Laerzio (VII, 85) e corrispondente al fr. III, 178 von Arnim, è così tradotto da Cancrini: «come sostiene Crisippo nel primo libro *Dei fini*, dicendo che la primaria aspirazione di ogni essere vivente è per il proprio sussistere, e per la coscienza di questo sussistere [πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῳῷ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν]». Ivi, pp. 138-139.

e, soprattutto, a Paolo di Tarso (5/15–67 ca), che nelle *Lettere* conferisce al concetto un'importanza fondamentale.⁶

Nel contempo, gli orizzonti del tema semantico della co-scienza s'erano andati dilatando. Si deve, con ogni probabilità, all'influsso del mediostocismo sulla cultura romana la traduzione di 'συνείδησις' nel latino 'conscientia', realizzata da Cicerone (106–43 a.C.). Di qui, il termine di nuovo conio si sarebbe diffuso negli scritti di Seneca (4 ca a.C.–65 d.C.), il maggior esponente dello stoicismo latino. Nella misura in cui le opere di Panezio (ca 185–110 a.C.) e Posidonio (135–51 a.C.) sono andate perdute, non è tuttavia possibile ricostruire con precisione la dinamica degli scambi intercorsi tra la stoa di mezzo e la nuova stoa e i loro effetti sullo sviluppo dell'idea di 'coscienza'. Quel che è certo, è che, con il passaggio di testimone dalla grecità al mondo latino, la 'coscienza' inizia a esser associata alla duplice 'consapevolezza' che l'uomo possiede della legge naturale e della concordanza o meno delle proprie azioni con essa.⁷ Pur non coincidendo ancora con la norma dell'agire, essa ne testimonia la presenza al soggetto: emerge, così, uno degli elementi cardine che confluiranno nella nozione di 'coscienza morale'. Gli altri sarebbero seguiti, assecondando le sorti dell'impero romano, finché dalle sue spoglie non sorse lo stato pontificio. Nel contatto tra gli orizzonti intellettuali di Atene e Roma, la storia della coscienza si era saldata al destino della lingua latina, alla vicenda storica del suo farsi strumento di diffusione della cultura della tarda antichità e

6. Se nei commentarî di Filone all'Antico Testamento la 'coscienza' diviene un vettore della prima sintesi originale tra fede giudaica e filosofia greca, con Paolo essa è introdotta nella teologia e nella vita religiosa cristiana. Il vocabolo, infatti, non figura nei vangeli sinottici e tra gli scrittori del Nuovo Testamento, mentre nel pensiero ebraico manca il suo corrispettivo. Per quanto sia dibattuto se la 'coscienza' paolina abbia origini stoiche, e ci si interroghi ancora sul suo livello di innovazione semantica, le *Lettere* inaugurarono una lunga tradizione esegetica, in cui la categoria fu di volta in volta ridefinita. Fu, quindi, Paolo o un commentatore dei primi secoli dell'era cristiana a far della 'coscienza' il giudizio umano del bene e del male, quell'«inner lawgiver» che avrebbe segnato i destini della morale cattolica e riformata. MICHAEL GEORGE BAYLOR, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leida, Brill, 1977 («Studies in Medieval and Reformation Thought», 20), pp. 22–23 e CLIVE STAPLES LEWIS, *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 191–196.

7. *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, cit., p. 25.

del cristianesimo.⁸ Sarebbe perciò stato il latino, depositario dell'opera dei teologi e dei canonisti, a consegnare alla modernità gli sviluppi medievali della coscienza, assieme al loro carico problematico. Lungi dall'essere originario, il senso di 'coscienza' come 'centro direttivo della prassi' è dunque il punto d'arrivo di un percorso intellettuale; è l'esito di un processo storico scandito da profonde innovazioni terminologiche e semantiche.

Così come risulta a noi difficile concepire l'esistenza di una 'coscienza' prima della 'coscienza', anche per il «common man» del Seicento 'conscience' aveva smarrito il legame con la propria origine: nella prassi linguistica ordinaria, il vocabolo inglese designava una nozione d'ordine morale e religioso, le cui matrici semantiche erano ormai da tempo sopite. Ancora nel 1676, quando il dizionario di Elisha Coles conobbe la sua prima edizione, il significato comune del termine era «the witness of ones own heart», senz'alcun riferimento etimologico.⁹ La valenza morale di 'conscience', d'altra parte, era il portato di una lunga storia. In base a quel che attestano le fonti, fu l'invasione normanna del 1066 a ricondurre in Gran Bretagna il tema semantico della *cum-scientia*, dopo la conquista romana, e a introdurlo per la prima volta nella lingua inglese.¹⁰ 'Conscience', infatti, deriva dall'anglo-normanno 'conciense' o 'consciense', a propria volta derivato dal francese antico 'consiense' o 'conciance'.¹¹ Quest'ultimo traeva la propria origine dal latino ecclesiastico e, perciò stesso, tardo. Nella misura in

8. *Problemi terminologici e semantici della moderna definizione di coscienza. Una introduzione*, cit., p. 3.

9. ELISHA COLES, *An English Dictionary*, Londra, Crouch, 1676, voce 'conscience'. Il titolo proseguiva come segue: *explaining the difficult terms that are used in divinity, husbandry, physick, phylosophy, law, navigation, mathematics, and other arts and sciences containing many thousands of hard words (and proper names of places) more than are in any other English dictionary or expositor: together with the etymological derivation of them from their proper fountains, whether Hebrew, Greek, Latin, French, or any other language, in a method more comprehensive, than any that is extant.*

10. Sebbene i romani avessero dominato per circa quattrocento anni dopo la conquista del 43 d.C., pochissime parole latine riuscirono a far breccia nell'inglese antico. La lingua latina era parlata dall'*élite* di governo, ma non si diffuse a sufficienza negli strati popolari per sopravvivere alle invasioni germaniche. Parecchi secoli sarebbero perciò trascorsi prima che il latino potesse imprimere un'impronta significativa sull'inglese: si dovette attendere la diffusione del francese, con la venuta di Guglielmo il Conquistatore, e la riscoperta rinascimentale dei classici. LINDA FLAVELL, ROGER FLAVELL, *Dictionary of Word Origins*, Londra, Kyle Cathie Limited, 2000, p. 86.

11. *Oxford English Dictionary Online*, voce 'conscience'. Con 'anglo-norman-

cui, nei commenti biblici, nei trattati di teologia e nei sermoni pronunciati dai pulpiti, 'conscientia' era utilizzata più di sovente in senso 'morale', non meraviglia che sia stata una simile accezione a trasferirsi per prima all'idioma francese, sul finire del XII secolo,¹² e, di lì, all'inglese medio, nel secolo seguente.¹³ Ed è senz'altro indicativo degli sviluppi storici della 'coscienza', il fatto che il *French-English Dictionary* compilato da Cotgrave presenti dei significati e una fraseologia del tutto improntati alla moralità.¹⁴

Come concetto morale, la coscienza aveva acquistato la propria centralità con il cristianesimo. Decisiva, nel determinarne la fortuna, fu la sintesi compiuta da Tommaso d'Aquino (ca 1225-1274), che compose le frammentarie e sovente dissonanti riflessioni dei predecessori in un orizzonte concettuale rinnovato, in cui ai contenuti essenziali della tradizione

no' si intende il francese parlato in Inghilterra dalle classi più elevate che si originò dal dialetto dei conquistatori all'indomani dell'occupazione normanna. *Dictionary of Word Origins*, cit., p. VIII.

12. Così annota l'«historique» della voce 'conscience' del *Dictionnaire de la langue française*, compilato da Émile Littré ed apparso nel 1872.

13. La fase di sviluppo storico della lingua inglese nota come 'Middle English' (ca 1100-1500) assistette a dei profondi cambiamenti. A partire dalla conquista normanna, si susseguirono due trasformazioni socio-linguistiche principali, che esercitarono un notevole influsso sul processo evolutivo dell'«Englisc» fino ad allora parlato. Nei primi tempi, le *élite* comunicavano in francese, mentre l'inglese sopravvisse come lingua delle masse incolte, pur contaminandosi con l'anglo-normanno. Attorno al 1250, invece, le classi più elevate incominciarono ad esprimersi in inglese, adoperando tuttavia vocaboli che erano loro familiari, tratti dal francese antico. Interi settori della lingua inglese furono, così, invasi dai forestierismi: se una parola di inglese antico e una di francese possedevano il medesimo significato, la seconda fu sovente sostituita alla prima, come illustra il *Dictionary of Word Origins*, cit., p. VIII. L'anglo-normanno 'conscience' o 'conscience' esemplifica con chiarezza il processo: con la sua comparsa, il più antico termine inglese 'inwit' tramontò, giacché il barbarismo finì per essere impiegato nelle principali accezioni dell'omologo d'origine germanica, come si apprende dall'*Oxford English Dictionary Online* alla voce 'conscience'.

14. RANDLE COTGRAVE, *A French-English Dictionary*, Londra, Octavian Pulleyn, 1650, voci 'conscience', 'conscientieusement', 'conscientieux'. Il francese 'conscience' è definito come segue: «conscience; the testimony of our owne knowledge, the witness of our owne thoughts; a remorse, or a remorsefull remembrance, of». Le espressioni contenenti il vocabolo tradotte da Cotgrave sono: «conscience à pont levis»; «charger sa conscience»; «faire conscience de»; «qui veut la conscience monde, il doit fuir le monde immonde». Tra i principali significati di 'conscientieusement' figurano «religiously, devoutly, with a good conscience», mentre 'conscientieux' è reso con «conscientious, devout, religious». Secondo il catalogo edito da Talaska, l'edizione del 1611 figurerebbe nella biblioteca 'hobbesiana' di Hardwick Hall.

teologica si combinava il rigore della filosofia di Aristotele. Nel corso delle sua vicenda millenaria, la teologia cristiana aveva associato alla 'conscientia' tre distinte nozioni. La prima, designata dal termine 'συντήρησις' e dall'espressione 'scintilla conscientiae', consisteva nella conoscenza innata e infallibile dei primi principî morali. Conservatasi nel cuore di Adamo dopo la sua cacciata dal paradiso terrestre, essa aveva il compito di dirigere e correggere le azioni umane. La seconda corrispondeva alla conoscenza o al ricordo che il soggetto possiede dei propri atti e pensieri. La terza nozione, infine, coincideva con il giudizio sulla moralità degli atti compiuti e da intraprendere, pronunciato alla luce dei primi principî pratici. Con la sistematizzazione dell'Aquinate, 'coscienza' giunse a denotare, in senso proprio, la conclusione di un sillogismo pratico (*sylogismus operativus*), le cui premesse sono rappresentate, rispettivamente, dal giudizio universale della sinderesi e dal fatto particolare cui il giudizio è applicato.¹⁵ Benché ciascuna delle tre concezioni di 'coscienza' risultasse parziale e problematica per dar conto della moralità, la loro fusione in una categoria unitaria segnò i destini della riflessione teologica. La chiave di volta del concetto era costituita dalla 'scintilla conscientiae', intesa da Tommaso come la conoscenza intuitiva dei principî del diritto naturale. Equivalente, nell'ordine della ragion pratica, a quel che per la ragione speculativa costituisce l'«habitus primorum principiorum» delle verità teoriche, la sinderesi assicurava alla moralità un fondamento innato.¹⁶ Nella misura in cui, tuttavia, l'agire umano si dispiega sempre in situazioni concrete, la *scientia* da sola, non bastava all'apprezzamento della validità di un atto; ad essa doveva accompagnarsi dell'altro (*aliud*): la sua applicazione alle circostanze particolari in cui si agisce. Applicando, dunque, i principî generali dei doveri umani ai singoli casi della prassi, la 'conscientia' divenne la regola dei costumi e, pertanto, una categoria teologico-politica di primo piano. Ora, per comprendere a pieno la sua necessità nel pensiero tomista, può essere utile esaminarne brevemente i rapporti con un altro concetto chiave del sistema: il finalismo.

15. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a 11æ, *quæstio* 76, *articulus* 1.

16. *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, a cura di Alfred Vacant, Joseph-Eugène Mangenot e Émile Amann, Parigi, Librairie Letouzey et Ané, 1899-1972, voce 'syndérèse'.

Per l'Aquinate, la creazione è retta da un determinismo finalistico universale, gerarchicamente strutturato. Ogni creatura possiede un certo fine da conseguire, che coincide con l'idea divina in base alla quale essa è stata modellata. La stessa legge, in un simile scenario esplicativo, non è intesa che come la via al fine. Lungi, quindi, dal rappresentare delle arbitrarie costruzioni umane, i precetti della legge naturale sono, per Tommaso, «*participatio legis æternæ in rationali creatura*». ¹⁷ Mentre le realtà corporee sono legate da una necessità assoluta, la coazione, imposta da un corpo all'altro attraverso il contatto, l'uomo, in virtù della razionalità, aderisce volontariamente all'ordine universale tramite il conoscere. Con la conoscenza dei precetti divini, le necessità metafisiche che governano il creato si impongono al libero arbitrio sotto la forma dell'obbligazione morale, vale a dire, introducendo un vincolo di necessità condizionata dallo scopo di scongiurare il male. ¹⁸ La coscienza, perciò, non fa la legge a se stessa, ¹⁹ ma costituisce il riflesso interiore della norma oggettiva e superiore da cui ogni essere è determinato a realizzarsi, assecondando la propria natura. Una volta concepita come l'indispensabile organo di mediazione tra le volontà divina e umana, essa divenne, grazie alla sintesi tomista, un potente dispositivo d'ordine. Definendo la rettitudine del volere in conformità ai comandi di Dio, la coscienza, infatti, garantiva il compimento della natura individuale e spalancava la via del fedele alla salvezza. ²⁰ Persino nelle tenebre del peccato, la flebile scintilla racchiusa nel petto dell'uomo poteva ricondurre la stirpe di Adamo allo stato di grazia. Giacché la *salus* dell'individuo riposava sull'osservanza dei decreti divini, per come essi si presentano alla coscienza nelle circostanze concrete della prassi, Tommaso concluse che «tutto ciò che non è secondo coscienza è peccato»: nell'edificio teorico dell'Aquinate, la glossa di Pier Lombardo (ca 1095-1160) all'*Epistola ai Romani* fu investita d'un vigore giustificatorio del tutto nuovo, che l'imprime negli animi con l'efficacia d'un principio irrefutabile.

17. Ivi, Ia IIæ, *quæstio* 91, *articulus* 2.

18. TOMMASO D'AQUINO, *Quæstiones disputatæ*, II, *De veritate*, *quæstio* 17, *articulus* 3, *responsio*.

19. Ivi, *quæstio* 17, *articulus* 3, *responsio ad obiecta* 1.

20. La rivelazione, con cui Dio ha chiamato l'uomo a un'esistenza soprannaturale, non annulla gli antichi obblighi imposti dalla coscienza, bensì li chiarisce, perfezionandoli con doveri inediti, inaccessibili alla sola razionalità.

Nella misura in cui chi trasgredisce la coscienza pecca necessariamente, il sillogismo pratico divenne, per il cristiano, la regola inderogabile delle azioni umane.²¹

L'operazione concettuale condotta a termine da Tommaso fu così incisiva da essere accolta ufficialmente dalla Chiesa di Roma, diventando il punto di riferimento obbligato dei dibattiti successivi. Ancora nel milleseicento, era il retaggio tomista a informare i contenuti dei lessici e dei dizionari in lingua latina. La voce 'conscientia' del *Dictionarium etymologicum latinum* di Holyoake, ad esempio, non costituiva che un sunto della dottrina dell'Aquinate, a partire dalla supposta etimologia «cum alio scientia».²² Eppure, la *conscientia* tomista non si limitò a rischiare per secoli la vita dei credenti; accanto alle luci, essa proiettò delle ombre durevoli sull'esistenza dei singoli e delle comunità. Nelle decisioni concrete in cui il fedele costruisce, giorno per giorno, la propria personalità morale, si davano a vedere delle gravi tensioni problematiche. Sebbene i dettami della coscienza fossero vincolanti, non sempre gli individui mostravano di conoscere i propri doveri: per quanto sia coercitiva, la coscienza, infatti, è anche fallibile, così come può essere incerta. Accordando la rivelazione e la dottrina teologica con la filosofia di Aristotele, la sintesi di Tommaso aveva prodotto una categoria composita: intermediaria tra necessità e contingenza, tra verità e opinione, tra obbligazione e arbitrio, essa risultava sospesa tra opposte dimensioni dell'essere, della conoscenza e della prassi.²³ Nel confrontarsi con la mutevolezza dei casi concreti, il giudizio pratico non poteva aspirare che a una *probabilis certitudo*.²⁴ A differenza

21. Ivi, *quæstio* 17, *articulus* 3, *sed contra* 1: «est quod dicitur Rom. 14, 23 'Omne quod non est ex fide peccatum est', glosa [Petri Lomb.] 'id est secundum conscientiam peccatum est etiam si bonum sit in se'».

22. FRANCIS HOLY-OKE, *Dictionarium etymologicum latinum*, Londra, Felix Kingston, 1639, voce 'conscientia'. La sintesi proposta, nondimeno, non era il frutto dei «great industrie and paines» di Holy-Oke: l'autore si limitò a riportare un estratto dell'*Encyclopædia septem tomis distincta* del teologo tedesco Alsted, il maggiore enciclopedista del Rinascimento. Il tomo quarto, dedicato alla filosofia pratica, si compone di quattro libri: *Ethica*, *Æconomica*, *Politica*, *Scholastica*. Il passo estrapolato da Holy-Oke, senza l'indicazione del vero autore, proviene dalla *Quinta sectio Theologiæ*, in cui si tratta della teologia dei casi, p. 1662.

23. *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, cit., voce 'conscience'.

24. *Summa theologiæ*, Ia IIæ, *quæstio* 19, *articulus* 5; IIa IIæ, *quæstio* 47,

della teoria, il dominio della prassi, con le sue frequenti eccezioni, non ammette rigorose generalità. L'obbligazione, oggettivamente certa e assoluta, varia a seconda degli individui, dei luoghi e dei tempi; essa si trasforma senza sosta, di pari passo con le condizioni in base a cui la norma universale è applicata alla contingenza dei fatti. Il compito che Tommaso aveva assegnato alla coscienza era dunque difficile: essa doveva stabilire la misura dell'obbligazione in ogni determinata circostanza, interpretandola di volta in volta senz'alcuna garanzia di certezza. Se certa — benché insufficiente a valutare e dirigere l'agire umano — era la conoscenza intuitiva dei primi principî pratici, e certa era la conoscenza che il soggetto possiede della propria condotta, la conclusione del *sylogismus operativus* non era altrettanto salda. Il giudizio di conformità di un atto con la legge morale si fondava sull'opinione e, pertanto, era suscettibile di errore. Ogniqualvolta gli uomini ignorassero le premesse del sillogismo pratico o avessero plasmato le proprie convinzioni sulla scorta di appetiti individuali, piuttosto che secondo la razionalità, i precetti divini non sarebbero stati applicati rettamente. La *conscientia erronea* avrebbe ristretto o ampliato la libertà umana in modo indebito, prescrivendo dei doveri inesistenti o sollevando gli individui dall'obbedienza a obblighi esistenti.

Sebbene Tommaso avesse conferito un fondamento obiettivo alla morale, la prassi si trovava pervasa da molteplici criterî di condotta. L'Aquinate, come si è visto poc'anzi, si era premurato di distinguere due realtà tra loro eterogenee. Mentre la legge è un precetto e un'impulsione volontaria, la coscienza è di ordine intellettuale: essa è un testimone che denuncia e afferma l'obbligazione, non è l'obbligazione stessa. Non essendo che un legame imposto da un essere superiore a uno subordinato, la forza obbligente della coscienza trae la propria origine dal di fuori e dal di sopra del giudizio pratico. L'uomo, perciò, non può imporsi delle obbligazioni, poiché non è superiore a se stesso; quand'anche lo facesse, egli potrebbe sottrarsene a proprio piacimento, nella misura in cui qualsiasi legge sia emanata da un legislatore può anche essere abrogata. Eppure, per quanto l'uomo non si facesse la legge da sé, la fallibilità della coscienza provocava una proliferazione incontrollata di morali particolari. Reggendosi

su assunti opinabili, la conclusione del *syllogismus operativus* era soggetta a cambiamenti; mutava assieme alla dotazione naturale degli individui. Uomini diversi possiedono diversi livelli di istruzione e sono mossi da passioni e interessi differenti; pertanto, essi saranno inclini a interpretare la legge con sensibilità per i casi concreti anche molto distanti tra loro. Posti di fronte alle medesime circostanze fattuali, essi avranno dissimili percezioni del bene e dei propri doveri, e tenderanno a dissolvere l'unica norma dell'agire in una pluralità di regole parziali di condotta. Conferendo un carattere imperativo — anzi, l'autorità di un precetto divino — a pretese private sul giusto e sull'ingiusto, la *conscientia erronea* insidiava la salute del singolo e dell'intera comunità. Nella sua forma più acuta, il morbo dell'errore si manifestava in contegni fortemente lesivi dei vincoli sociali, il dogmatismo e l'ostinatezza. Allora, sotto l'impeto degli appetiti, la coscienza elevava a principio immutabile ciò che non è se non un'applicazione contingente della volontà di Dio, reclamando per sé una ragione assoluta. In altri casi, invece, lo sbilanciamento patologico della coscienza non avveniva verso l'immutabilità, bensì in direzione del polo opposto, l'indeterminatezza. Accadeva, così, che, non rinvenendo alcun legame di conformità o di opposizione tra l'atto particolare e la legge universale, la coscienza non riuscisse a trovare sicurezza, né stabilità. Attanagliata dal timore di errare o d'aver commesso un peccato, essa diveniva dubbiosa e perplessa, impedendo il dispiegamento fisiologico della prassi.

Il rimedio di Tommaso alle insidie dell'errore e del dubbio non tardò. Dopo aver conferito delle nuove fondamenta alla necessità di agire secondo coscienza, l'Aquinate si curò d'additare una via che sottraesse l'uomo dagli scogli opposti dell'inazione e del peccato. Per auto-realizzarsi e conseguire la salvezza eterna, il singolo aveva l'obbligo non solo di seguire la coscienza, ma di adoperarsi perché fosse retta, cercando con la diligenza e l'intelligenza di cui è capace i mezzi indispensabili a conseguire il fine ultimo. Giacché, poi, la comprensione della legge morale è proporzionale all'istruzione, Tommaso aveva stabilito per tutti gli uomini il dovere di formare la coscienza, ciascuno secondo le proprie possibilità. Certo, istruirsi è un compito gravoso, che richiede tempo e assiduità; e, talvolta, si è posti di fronte a dei dubbi così gravi da non saper trovare soluzioni nemmeno dopo una ricerca schietta e scrupolosa, condotta sulla base delle proprie

risorse intellettuali. Per l'uomo comune, l'imperativo d'educare la coscienza si tradusse, così, nell'obbligo di implorare i lumi dei più saggi. In tutte le perplessità occorreva rimettersi al confessore o consultare, nei casi più ardui, la santa sede; quest'ultima avrebbe rinviato, il più delle volte, a dei *probatos auctores*. La difficoltà di 'formarsi una coscienza' senza sbagliare, di sopperire al divario interpretativo tra la legge universale e la specificità dei casi, schiuse facilmente la categoria tomista all'autorità. Laddove l'ansia per la vita eterna si faceva più pressante, la sua assicurazione contro il peccato ebbe una rapida presa sugli animi e, in fin dei conti, li soggiogò. Benché, dunque, la coscienza morale fosse stata concepita come una sfera intima e inviolabile, come il luogo dell'immediato contatto fra l'uomo e Dio, essa si era spalancata alla mediazione ecclesiastica. *Mater et magistra*,²⁵ la chiesa aveva tramutato la coscienza nella propria giurisdizione peculiare, arrogandosi il diritto di rivendicarne le pretese al cospetto dei sovrani temporali — se non, persino, contro di essi. Ora, la legge divina, dichiarata sia dalla razionalità che dalle Scritture, comandava l'obbedienza alle leggi umane, a garanzia dell'ordine pubblico. Nell'*Epistola ai Romani*, 13: 1-7, Paolo aveva magistralmente chiarito che «è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza», giacché i governanti sono al servizio di Dio per il bene comune. Nella misura in cui «non c'è autorità se non da Dio» — aveva spiegato l'apostolo delle genti, influenzando la riflessione teologica successiva —, «chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio». Era una tesi carica di ricadute. Acquisendo una giustificazione trascendente, il dovere civile di obbedienza aveva subito un profondo cambiamento, si era trasformato in un obbligo religioso. Con un'abile mossa teorica, Paolo aveva spogliato il mondano della sua autonomia per proiettarlo in una dimensione ad esso estranea, l'ultraterreno, che ne divenne il nuovo baricentro. Eppure, una volta dischiusosi alla verticalità, il secolo si era esposto al dominio di chiunque, *nel* secolo, si fosse erto a interprete della verticalità. Nel raccomandare la soggezione al potere costituito, l'insegnamento paolino aveva pertanto gettato le basi dell'ingerenza ecclesiastica nelle faccende temporali. Dal momento che Dio esercita un'autorità effettiva e diretta

25. GIOVANNI XXIII, lettera enciclica *Mater et magistra*, 1961.

sulle coscienze, mentre il potere umano può vincolarle soltanto per delega, il depositario del volere divino è colui che decide della corretta regola del vivere. Come Tommaso avrebbe in seguito esplicitato, poiché il precetto di Dio obbliga *più* del precetto del superiore e obbliga *contro* di esso, anche il legame della coscienza sarà più forte del legame imposto dal precetto del superiore, e la coscienza vincolerà anche se esiste un precetto contrario da parte del superiore.²⁶ Sebbene, dunque, «l'araldo e il messaggero di Dio»²⁷ prescrivesse l'osservanza delle leggi umane, ecclesiastiche e civili, era la chiesa a pronunciare l'ultima parola sulla legittimità delle norme secolari: avendo reclamato la giurisdizione sulla coscienza — l'organo che, interpretando l'obbligazione divina, dirige le azioni umane —, essa si era arrogata il diritto di sciogliere i sudditi dal vincolo di obbedienza ai sovrani civili. *Magistra veritatis*, essa sola poteva condurre i fedeli alla salvezza, nel nome di Dio.

Custode indistruttibile della sicurezza del singolo e dell'intera comunità, la coscienza, così, finì per tramutarsi nel suo opposto. Per quanto Dio l'avesse donata agli uomini per preservare la natura individuale e la pace pubblica, costringendo gli individui all'osservanza delle leggi e all'unità, essa era divenuta un pretesto di rivolta e di dissoluzione del corpo politico. L'imperativo di agire secondo coscienza, ossia, di auto-determinarsi nella prassi sulla scorta di una convinzione fallibile sul bene e sul male, aveva trasformato la categoria da un dispositivo d'ordine a uno strumento d'instabilità e rovina. Da un lato, il chiasmo esistente tra l'universalità della legge e la particolarità dei casi concreti aveva giustificato la potestà ecclesiastica sulle questioni 'spirituali'. Manipolando a proprio vantaggio l'ansietà per la salvezza dei fedeli, la chiesa aveva eretto nel cuore dell'individuo un potere peculiare, esteso non solo agli atti, ma anche alle intenzioni dei singoli. Con una mossa senza precedenti, essa si era servita delle difficoltà interpretative poste dall'attuazione del volere divino per ergersi a interprete ultima della parola di Dio. Dietro il nobile vessillo della tutela delle anime, la chiesa aveva conquistato il monopolio della decisione sul giusto

26. *Quæstiones disputatæ*, II, *De veritate*, quæstio 17, articulus 5, obiectio 3 e responsio.

27. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (ca 1217-1274), *In II Sententiarum*, distinctio 29, articulus 1, quæstio 1.

e sull'ingiusto e, pertanto, il controllo delle masse, erodendo dall'interno l'autorità dei sovrani secolari. Dall'altro lato, il giudizio pratico aveva troppo spesso asservito gli individui alle passioni, piuttosto che condurli al libero compimento della loro natura secondo i dettami razionali. Essendo fallibile, la conclusione del *sylogismus operativus* poteva alimentare un grave equivoco. Nell'offrire una parvenza di legittimità alle pretese dettate dall'interesse del momento, essa sottraeva l'errore alla vista degli agenti, così da impedirne una tempestiva correzione. Chiunque fosse convinto di adempiere la volontà divina, pur avendo una coscienza erronea, avrebbe perseverato nel peccato, fino a renderlo una condotta abituale. Irrigiditosi nel vizio, l'animo umano non avrebbe più saputo ritrovare la via della salvezza. Sotto le mentite spoglie della verità, la cieca pervicacia avrebbe quindi invaso la sfera pubblica, destabilizzando la convivenza civile. Per farla breve, che si trattasse di un errore o di un inganno, la *conscientia erronea* metteva a repentaglio la sicurezza del singolo come di tutta la compagine politica.

L'esperienza della guerra civile aveva impartito a Hobbes una dura lezione, insegnandogli che, se ogni errore è di per sé pericoloso, i più deleteri sono quelli in materia di condotta: con essi, infatti, ne va della *salus* dell'individuo e della società. La causa primaria dell'instabilità politica, del ferino *bellum omnium contra omnes*²⁸ doveva esser ricondotta, per il filosofo, alla guerra di opinioni sulla corretta regola del vivere civile.²⁹ A far divampare il conflitto e ad alimentarlo senza sosta era la coscienza, la categoria che, a partire dalla grandiosa sintesi di Tommaso, aveva informato l'etica e la religiosità cristiane. Anello di congiunzione delle volontà divina e umana, la 'coscienza morale' era stata concepita come un potente dispositivo d'ordine, in grado di assicurare l'auto-realizzazione dell'individuo e l'unità politica: nel concedere all'uomo la conoscenza della legge universale e la sua applicazione al caso concreto, essa gli permetteva di conformarsi liberamente alla norma oggettiva e superiore che permeava l'intero creato, attuando il disegno provvidenziale di Dio. Il concetto, tuttavia, non mancava di tensioni interne, che lo esponevano alle opposte

28. *De cive*, cit., *Præfatio ad lectores*, p. 148.

29. Ivi, *Epistola dedicatoria*, pp. 137-138; *Leviathan*, cit., II.29, p. 502; *De corpore*, cit., I.1.7, pp. 6-9.

insidie dell'arbitrio e dell'autorità. Con la spaccatura del mondo cristiano e la progressiva erosione della certezza pratica, il fragile equilibrio raggiunto da Tommaso tra necessità e contingenza, verità e opinione e tra obbligazione e libertà si infranse, determinando la crisi della categoria. Le guerre di religione che insanguinarono l'Europa per quasi un secolo erano conflitti tra coscienze, innescati dalla finale conflagrazione delle aporie latenti nella nozione tomista. Sotto il dominio ecclesiastico e di passioni infervorate, la *conscientia* era divenuta una forza centrifuga, da centripeta qual era: moltiplicando le convinzioni private sul giusto e sull'ingiusto e legittimando il loro ingresso nella sfera pubblica, nella forma dell'atto ingiunto da Dio, essa aveva lacerato il tessuto sociale e i vincoli politici con un'incessante conflittualità.³⁰ Priva di obblighi certi, per il continuo fluttuare dell'opinione e degli appetiti che l'ingrossano, la cosiddetta 'regola dei costumi' era approdata a un esito paradossale; nel nome della suprema legge divina, essa aveva sciolto i soggetti dall'obbedienza alle autorità civili, infrangendo la norma che pur si era persuasa di applicare. È in un simile orizzonte problematico che prende forma il progetto hobbesiano di un'etica e una politica scientifiche e che, infine, vede la luce. Contro il dilagare della barbarie, soltanto il lume naturale della scienza poteva levarsi, a difesa dell'umanità: la conoscenza scientifica delle cause della pace e della guerra era l'unico strumento in grado di neutralizzare la parzialità delle fazioni in lotta, riportando gli appetiti individuali a una misura comune, valida per tutti.³¹ Per porre fine a «stragi, desolazione e mancanza di tutte

30. Nel *Leviathan*, cit., II.29, Hobbes annovera la dottrina «sediziosa» «*That every private man is Judge of Good and Evill actions*» tra gli agenti patogeni più aggressivi del corpo politico, tratteggiandone gli effetti in questi termini: «from this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their private judgements they shall think fit. Whereby the Common-wealth is distracted and *Weakened*», p. 502. Il passo ha dei corrispondenti negli *Elements of Law*, II.6 e nel *De cive*, II.12.1. Come si è cercato di spiegare poc'anzi, la coscienza tomista presuppone che sia il singolo a decidere dell'interpretazione della legge divina in ogni caso particolare; essa perciò si radica, per dirla con le parole di Hobbes, nella «presunzione di fare se stessi giudici del bene e del male».

31. Con un'efficace metafora, Hobbes assimila la «Morall and Civill Science» ai «prospective glasses [...] to see a farre off the miseries that hang over them [men], and cannot without such payments be avoyded», ossia, senza contributi

le cose»,³² «i doveri per i quali la pace si fortifica e si conserva, cioè la vera regola del vivere»³³ dovevano esser dimostrati con metodo chiaro ed esatto; era necessario emendare i «verbifici» volumi di etica dalle opinioni appassionate, quanto dannose, dei classici per informarli del rigore dei geometri, che «tolgono ogni controversia nelle materie che trattano».³⁴

In un'epoca in cui «ciascun partito difendeva il proprio diritto trincerandosi dietro teorie filosofiche»,³⁵ il maggior ostacolo alla pace risiedeva nell'assenza di una dottrina certa dell'obbligazione politica, che dimostrasse in maniera irrefutabile la necessità di obbedire al potere costituito. Invero, benché «la spada» fosse indispensabile alla sicurezza, costringendo gli individui ad osservare i patti con il timore della punizione,³⁶ la pre-potenza statale non era di per sé sufficiente a garantire l'obbedienza. Come Hobbes rilevò nel *Behemoth* quando, ormai ottuagenario, ripercorse le cause della guerra civile inglese, laddove «the power of the mighty hath no foundation but in the opinion and belief of the people [...] if men know not their duty, what is there that can force them to obey the laws? An army, you will say. But what shall force the army?».³⁷ La scienza politica era chiamata a conferire un fondamento sicuro all'obbedienza, con una «teoria dei doveri ben insegnata»³⁸; eppure, nella misura in cui la cristianità, assecondando la lezione tomista, aveva imperniato ogni obbligo sulla coscienza, la ricerca di una «certa regola delle azioni»³⁹ avrebbe implicato

allo stato. Dilatando lo sguardo umano oltre l'utilità immediata attraverso il computo delle conseguenze dei nomi, la scienza si prospetta come l'unico rimedio alle fallaci «lenti di ingrandimento» delle passioni e dell'amor proprio. Ivi, II.18, p. 282.

32. *De corpore*, cit., I.1.7, p. 7: «a bello civili [...] cædes, solitudo, inopiaque rerum omnium derivatur».

33. *Ibidem*: «officia sua quibus pax coalescit et conservatur, id est vera vivendi regula».

34. Ivi, I.1.7, p. 8: «geometrarum scripta, ad controversiam omnem in iis rebus quas tractant tollendam valebunt»; *De cive*, cit., *Epistola dedicatoria*, p. 138; *Leviathan*, cit., IV.46, p. 1090 (*Private Appetite the rule of Publique good*).

35. *De cive*, cit., *Epistola dedicatoria*, p. 138.

36. *Leviathan*, cit., II.17, p. 254: «Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all».

37. *Behemoth*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, VI, pp. 184 e 237.

38. *De cive*, cit., *Præfatio ad lectores*, p. 143: «officiorum doctrina bene tradita».

39. *De corpore*, cit., I.1.7, p. 8: «regula actionum certa unde sciri possit

una rigorosa critica della categoria. Sebbene la nozione avesse finito per minacciare l'ordine a garanzia del quale era stata introdotta, rigettarla *in toto* non avrebbe sortito alcun effetto. Per i teologi, come per il *common man* del tempo, era la coscienza l'unica regola della condotta umana; in quanto partecipazione della legge eterna nell'uomo, essa costituiva, infatti, la sola e inderogabile norma d'azione concessa da Dio agli uomini per il compimento dell'ordine del creato: mentre le norme positive che contravenivano ai precetti divini erano svuotate della loro autorità, la coscienza, quand'anche erronea, continuava a obbligare, rendendo impossibile agire contro di essa senza commettere peccato. Giacché, con la coscienza, era in gioco l'obbligazione morale e la stessa legittimazione delle leggi civili, svalutarla non avrebbe reso in alcun modo i sudditi più inclini all'obbedienza; la sua forza coercitiva sarebbe andata irrimediabilmente persa, assieme agli obblighi che, vincolando gli uomini fra di loro e a Dio, tengono coesa la comunità politica. Se è, dunque, dalla coscienza erronea che insorgevano, per Hobbes, «all seditions concerning religion and ecclesiastical government»,⁴⁰ il problema non risiedeva tanto nella categoria, quanto nella sua erroneità, vale a dire, nella sua incapacità di determinare scientificamente la condotta. Di per sé, il concetto era indispensabile al successo del programma teologico-politico hobbesiano, come dimostra l'audace conio della formula «publique Conscience»⁴¹: perché lo stato potesse avere un potere sufficiente a «tenere tutti in soggezione»⁴², costringendo gli individui all'osservanza delle leggi di natura, era necessario che una grande moltitudine di uomini acconsentisse a costituire una «reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man»⁴³; i singoli, in altri termini, dovevano riconoscere la necessità, in vista della propria sicurezza, di cedere il diritto di governare se stessi a un uomo o a un'assemblea di uomini, che potesse ridurre «their Wills [...] and their Judgements» a un solo giudizio e volontà,⁴⁴ in breve, a un'unica

justum an injustum sit quod facturi sumus».

40. *Elements of Law*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, IV, II.8.5, p. 204.

41. *Leviathan*, cit., II.29, p. 502.

42. *Leviathan*, cit., II.17, p. 256.

43. *Ivi*, II.17, p. 260.

44. *Ibidem*.

«coscienza pubblica». Con un identico giudizio su quel che si deve fare e tralasciare, i soggetti avrebbero composto i propri moti come le membra di un medesimo organismo, senza conflitti interni, nell'operoso silenzio degli organi. I calcoli razionali per la conservazione non lasciavano alcun dubbio, purché fossero eseguiti con rigore: per non essere diviso da una molteplicità di opinioni private sul giusto e sull'ingiusto, ossia, di appetiti singolari in lotta fra loro, il corpo politico doveva essere diretto da una e una sola norma di condotta, la legge positiva, riconoscendo come propri i comandi del rappresentante sovrano. Sorta dalle ceneri della *persona ficta et rapræsentata* medievale, la «*Feigned or Artificiall person*»⁴⁵ hobbesiana poteva contare su una forza inedita, che ne faceva il dispositivo di pace e difesa più efficace tra tutti gli artefatti costruiti e costruibili dall'uomo: «non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei (Iob. 41. 24.)».⁴⁶ Mentre il celebre giurista Baldo, nel XIV secolo, aveva tenuto a precisare che «imperium non habet animum, ergo non habet velle nec nolle quia animi sunt»⁴⁷, giacché l'*universitas* non è separabile dalla *multitudo hominum* che la costituisce, per Hobbes è proprio in quell'«anima artificiale» in cui consiste il «potere sovrano» che risiede la condizione di possibilità della comunità politica, e della stessa *salus* umana.⁴⁸ Nel far leva su un noto immaginario, l'artefice del Leviathan annunciava con vigore icastico e con sottile arguzia un punto di svolta nella storia delle dottrine politiche. Eppure, nella misura in cui rappresentava il principio direttivo della psiche artificiale, era la «publique Conscience», in ultima analisi, a uniformare lo stato, risolvendo il congenito pluralismo della teoria organicistica medievale nell'unità della decisione sovrana sul giusto e sull'ingiusto. In fin dei conti, non solo la ribellione era una questione di coscienza. Se la *civitas* hobbesiana possedeva un fondamento stabile, ancorato ai tratti imperituri della caduca natura umana, era per via del computo razionale innescato

45. Ivi, II.16, p. 244.

46. Come rivela il frontespizio del 1651. Immune a «morbi interni» (*internall diseases*), lo stato ben fondato di Hobbes è «designed to live, as long as Mankind, or as the Lawes of Nature, or as Justice it selfe [...] though nothing can be immortall, which mortals make». Ivi, II.29, p. 498.

47. OTTO VON GIERKE, *Les théories politiques du Moyen-Age*, a cura di Jean de Pange, Parigi, Sirey, 1914, p. 223.

48. *Leviathan*, cit., *Introduction*, p. 16: «the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body».

dalla comune paura della morte ai fini della conservazione — non era, cioè, che per la *scienza* condivisa delle leggi di natura, la ‘cum-scientia’.

Lungi, pertanto, dal poter essere accantonata, la categoria di matrice tomista andava sottoposta a una critica radicale, che mettesse a nudo come la coscienza, riducendosi a una cieca convinzione, fosse divenuta uno strumento di dominio dissolutivo dell’unità politica. Una volta esibito quanto, in essa, denunciava completa rovina, Hobbes avrebbe potuto rifonderla, rendendola davvero idonea a garantire la realizzazione del singolo e la stabilità del *Common-wealth*. Quel che ora si tratta di vedere, è come sia stata l’etimologia del capitolo settimo del *Leviathan* a orchestrare e rendere possibile una simile operazione filosofica. Benché, per l’uomo comune, ‘coscienza’ non indicasse nulla all’infuori di un’istanza interiore i cui dettami devono essere obbediti con prontezza, l’accezione morale era soltanto uno dei significati che il tema semantico della *cum-scientia* aveva assunto nella sua lunga storia. Pur essendosi ritagliato un ruolo di primo piano con il cristianesimo, il concetto di coscienza come ‘giudizio pratico’ non era nato a un parto con l’umanità; esso costituiva uno sviluppo, per quanto decisivo, di una vicenda più complessa, i cui esordî risalivano agli albori della cultura occidentale. Da attento studioso del linguaggio qual era, Hobbes aveva compreso che non sempre gli uomini si sono serviti di ‘coscienza’ in riferimento alla propria condotta, per giudicare il valore degli atti compiuti o la legittimità delle azioni da intraprendere, distinguendo, di volta in volta, i peccati dai doveri. Le vicende storiche del tema semantico della *cum-scientia* erano ben più articolate e ricche di senso; e fu proprio a partire da un retaggio già composito che Tommaso elaborò la propria sintesi, segnando i destini della ‘coscienza’. Da allora il vocabolo si sarebbe insediato nel lessico morale e religioso, ma a caro prezzo, smarrendo la memoria della propria origine. L’inedita centralità acquisita dalla categoria nell’apprezzamento e nella determinazione della condotta e stabilendo un contatto diretto del singolo con Dio aveva fatto calare il silenzio sui suoi trascorsi semantici. Non che il passato fosse andato irrimediabilmente perso; i significati precedenti erano stati sì ricompresi nel *sylogismus operativus*, ma, essendogli divenuti del tutto funzionali, furono assorbiti dalla nuova narrativa della ‘coscienza morale’. Come tratto definitorio della natura umana e custode permanente della

sua dignità, la 'coscienza' conobbe un nuovo inizio: l'esito ultimo di un processo storico finì per designare ciò che non ha storia. Accadde così che, con l'oblio dell'origine, un vocabolo costitutivamente legato al conoscere divenne uno strumento per la sua falsificazione. Nel saldare la coscienza all'opinione sotto l'influsso della morale aristotelica, Tommaso trasformò il concetto in una fonte inesauribile di equivoci e di inganno, compromettendo la salvezza dell'individuo e dello stato. Nel corso delle sue ricerche storico-linguistiche, Hobbes dovette intravedere nella *conscientia* tomista uno dei casi più eminenti di «Insignificancy of language» prodotti dalla Scolastica: negli scritti dell'Aquinate, il termine era «otherwise used, than in the common use of the Latin tongue; such as would pose Cicero, and Varro, and all the Grammarians of ancient Rome», poiché non indicava più un sapere condiviso; e lo scostamento dalla prassi linguistica primitiva produceva l'effetto «not onely to hide the Truth, but also to make men think they have it, and desist from further search». ⁴⁹ Nessun concetto allontanava l'uomo dall'ordine e dalla salvezza più della 'coscienza', con la sua promessa d'ordine e salvezza. Affinché la categoria potesse condurre un'autentica funzione ordinatrice, era necessario, per Hobbes, un ritorno alle origini; occorreva riportare alla luce le sue radici semantiche, per porre sotto agli occhi di tutti il cortocircuito concettuale che aveva inficiato il dispositivo. Poiché è quanto Hobbes fece con l'argomento etimologico del capitolo settimo del *Leviathan*, ⁵⁰ è alla sua analisi che la seconda parte della presente indagine è dedicata. Per far piena luce sull'operazione hobbesiana e verificarne l'accuratezza storica, i capitoli che seguono ricostruiranno le principali vicende di sviluppo del tema semantico della *cum-scientia*. Essi, in tal modo, mostreranno che la funzione d'ordine assegnata da Tomma-

49. Ivi, iv.46, p. 1098.

50. Le etimologie, per Hobbes, «are no definitions, and yet when they are true, they give much light towards the finding out of a definition», *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, vi, p. 80. Rievocando l'uso primitivo di 'coscienza' e i suoi principali sviluppi semantici, Hobbes ricostruisce la patogenesi della coscienza, ossia, le cause che hanno trasformato la categoria in uno strumento dissolutivo dell'ordine politico. Poiché esse sono immanenti alla prassi linguistica, l'analisi etimologica del settimo capitolo non può che assumere lo statuto di un argomento.

so alla 'coscienza morale' possedeva delle origini ben più antiche, la cui riscoperta avrebbe permesso di emendare la stessa categoria tomista.

3.2. *La struttura tripartita dell'analisi etimologica di 'conscience'*

Volgiamo ora l'attenzione all'etimologia del capitolo settimo del *Leviatano*, *Of the Ends, or Resolutions of Discourse*. Come Feldman ha rilevato,⁵¹ la tematica della coscienza e della sua area semantica emerge nel contesto della chiarificazione di alcuni concetti che, di primo acchito, appaiono ben più centrali per la filosofia hobbesiana: la definizione di «scienza» e di «opinione». Nel trattare dei «termini, o risoluzioni del discorso», Hobbes, infatti, si cura di distinguere la «conoscenza delle conseguenze dei vocaboli» — ossia, la conoscenza scientifica, che è sempre condizionale — dalla mera «opinione di conoscere».⁵² Invero, ogniqualvolta il discorso mentale non sia ancorato nelle definizioni «o se le definizioni non sono correttamente congiunte fra di loro in sillogismi»,⁵³ il processo conoscitivo non consegue la scienza, ma termina nell'opinione della verità di quel che si è detto, «per quanto assurdo e insignificante possa essere».⁵⁴ È a questo punto che Hobbes introduce il passo etimologico, in un *excursus* di non facile lettura di cui sfugge, a prima vista, l'attinenza col contesto:

When two, or more men, know of one and the same fact, they are said to be CONSCIOUS of it one to another; which is as much as to know it together. And because such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third; it was, and ever will be reputed a very Evill act, for any man to speak against his *Conscience*; or to corrupt, or force another so to do: Insomuch that the plea of Conscience, has been alwayes hearkened unto very diligently in all times. Afterwards, men made use of the same word metaphorically, for the knowledge of their own secret facts, and secret thoughts; and

51. KAREN FELDMAN, *Conscience and the Concealment of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, cit., p. 24 e in *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, cit., pp. 28.

52. THOMAS HOBBS, *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 63.

53. *Ibidem*.

54. Seguo la lezione più diretta del *Leviathan* latino.

La struttura tripartita

therefore it is Rhetorically said, that the Conscience is a thousand witnesses. And last of all, men, vehemently in love with their own new opinions, (though never so absurd,) and obstinately bent to maintain them, gave those their opinions also that revered name of Conscience, as if they would have it seem unlawfull, to change or speak against them; and so pretend to know they are true, when they know at most, but that they think so.⁵⁵

Nella traduzione italiana di Gianni Micheli leggiamo:

Quando due o più uomini conoscono un solo e medesimo fatto, si dice che ne sono CONSCI l'uno verso l'altro, ed è come se lo conoscessero insieme. Poiché essi sono i più idonei testimoni dei fatti dell'uno e dell'altro o di quelli di un terzo, è stata e sarà sempre reputata un'azione molto cattiva per qualsiasi uomo il parlare contro la propria *coscienza*, o il corrompere o il forzare un altro a fare così, a tal punto che la deposizione di coscienza è stata sempre ascoltata con molta diligenza in tutti i tempi. In seguito gli uomini fecero uso del medesimo vocabolo in modo metaforico per indicare la conoscenza dei loro fatti segreti e dei loro segreti pensieri, e perciò si dice retoricamente che la coscienza vale mille testimoni. Ed infine uomini fortemente attaccati alle proprie opinioni nuove (per quanto assurde) e ostinatamente inclinati a mantenerle, hanno dato a quelle loro opinioni anche il nome venerato di coscienza, come se volessero far sembrare illegittimo il cambiarle o il parlare contro di esse; pretendono così di sapere che sono vere, quando tutt'al più non sanno altro che essi pensano che lo siano.⁵⁶

55. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, II, *The English and Latin Texts (i)*, a cura di Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2014 («The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes», 4), p. 100.

56. *Leviatano*, ed. cit., pp. 63-64. Per un ulteriore raffronto, riportiamo la più recente traduzione di Raffaella Santi: «quando due o più uomini sono a conoscenza di uno ed uno stesso fatto, si dice che ne sono reciprocamente COSCIENTI, il che equivale a dire che lo conoscono insieme. E poiché sono i testimoni più adatti dei fatti di un altro o di un terzo, si è reputato e sempre si reputerà un atto molto malvagio che un uomo parli contro la propria *coscienza* o che corrompa o forzi un altro a farlo, tanto che si è sempre prestata diligentemente attenzione alla giustificazione della coscienza in tutti i tempi. Poi gli uomini fecero uso della stessa parola in senso metaforico, per la conoscenza dei propri fatti pensieri e dei propri pensieri segreti, per cui si dice retoricamente che la coscienza è mille testimoni. Infine gli uomini, veemente innamorati delle proprie opinioni nuove (anche se non sono mai state così assurde) ed ostinatamente decisi a mantenerle, hanno conferito anche alle proprie opinio-

Infine, ecco come appare il passo nel periodare incisivo e asciutto che contraddistingue il *Leviathan* latino del 1668:

Quando duo vel plures idem simul sciunt, *Conscii* dicuntur; & quia illi factorum suorum mutuo testes maximè idonei sunt, maxima semper fuit & erit existimata improbitas, testimonium contra conscientiam dicere, vel alium ut dicat inducere. Vsurpatur autem vox *Conscientia* saepissimè pro sua cujusque facti vel cogitati secreta cognitione. Sunt etiam qui proprias Opiniones suas privatas novasque, propter amorem ingenii proprii (etsi aliquando absurdissimas) obstinatè sustinent, sub nomine illo Conscientiae favorabili; tamquam illas mutare peccatum maximum esset. Itaque veritatem illarum *scire* se videri volunt, quando nihil sciunt nisi quod ipsi ita opinantur.⁵⁷

Già a un'occhiata fugace, il capoverso si presenta con una struttura composita, per via della ricca articolazione interna e dell'inconsueta varietà dei tempi verbali con cui il discorso è intessuto. Benché possa apparire un dettaglio trascurabile, è proprio la trama cronologica a offrirci una chiave di lettura per decifrare il passo, risolvendo il rompicapo della sua apparente estraneità. La sequenza degli avverbi di tempo «when», «afterwards», «[and] last of all» scandisce con un ritmo serrato l'argomentazione, suddividendola in tre parti distinte.⁵⁸ La successione temporale rivela che Hobbes è intento a raccontarci una storia o, per meglio dire, la storia concettuale della coscienza, e che la sua narrazione si compone di tre fasi principali. Giacché la conoscenza storica è estranea al filosofare,⁵⁹ un simile rilievo, tuttavia, chiama in causa una spiegazione; infatti, occorre motivare l'improvviso interessamento del filosofo, fino a quel punto impegnato a distinguere la scienza dall'opinione, per l'empiria, il dominio

ni quel nome venerato di coscienza, come se fosse sembrato loro illegittimo cambiarle o parlare contro di esse e così pretendono di sapere che sono vere, quando al massimo possono sapere di pensarla in questo modo», THOMAS HOBBS, *Leviatano*, con testo inglese del 1651 a fronte e testo latino del 1668 in nota, a cura di Raffaella Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. 109.

57. *Leviathan*, ed. cit., p. 101.

58. Dobbiamo a Karen Feldman la prima analisi tripartita dell'estratto etimologico, sviluppata in *Conscience and the Concealment of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 24-28 e in *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, cit., pp. 28-31.

59. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 1.9; *De corpore*, 1.1.8 e 1.6.1

mutevole dei fatti. Così, a un esame più attento, comprendiamo che il racconto non è confinato in un passato irrevocabile, senza punti di contatto con il contesto discorsivo. Mentre i paragrafi del capitolo settimo sono al presente delle generalità scientifiche, nelle quindici righe in cui è discussa la coscienza s'assiste a un indissolubile intreccio dell'«era», dell'è e del sempre sarà («was [...] is [...] and ever will be»). Ognuna delle parti in cui si articola la storia del termine 'conscience' riproduce simmetricamente al proprio interno la medesima struttura, tale per cui, a un evento trascorso, succede uno stato di cose attuale («it was, and ever will be», «men made use [...] it is Rhetorically said», «men [...] gave those their opinions [...] pretend to know»). Istituyendo dei nessi causali tra le due serie di fatti, la triplice successione dei connettivi «And because», «and therefore», «and so» dimostra, in ultima analisi, che l'interesse di Hobbes per il passato è tutto rivolto al presente; il filosofo, in altri termini, non estende lo sguardo agli accadimenti storici che per comprenderne gli effetti durevoli sugli usi linguistici correnti e per ricostruire gli effetti degli usi linguistici correnti sulla politica. Lungi, pertanto, dal costituire un'oziosa digressione nella «conoscenza τοῦ ὄντος», la 'storia' di Hobbes appartiene di diritto alla scienza delle cause; è un'analisi etimologica posta al servizio della critica filosofica.

L'iniziale astrusità del passo comincia, dunque, a sciogliersi, lasciando intravedere i piani argomentativi che compongono il discorso hobbesiano. Si possono isolare due diversi livelli. In primo luogo, troviamo l'etimologia, l'indagine sull'origine e sugli sviluppi semantici di 'coscienza'. Con un'accuratezza e una sistematicità che non conoscono precedenti, Hobbes esplora la natura polisemica del termine, ricostruendo il sedimentarsi progressivo delle pratiche linguistiche. Eppure, la sua storia concettuale è scarna di riferimenti. All'infuori del celebre proverbio «the Conscience is a thousand witnesses», che ci riporta a Quintiliano e alla retorica latina di età imperiale, il lettore è lasciato senz'alcun rimando esplicito al passato, né ai dibattiti coevi. Si può supporre che il pubblico colto di Hobbes non ne avvertisse la necessità. Oppure il filosofo intendeva porre l'accento sugli usi linguistici in quanto tali, rappresentando la storia della coscienza come una vicenda collettiva. Quel che è certo, è che la penuria di richiami diretti costituisce per noi uno scoglio ermeneutico, poiché ci pone il

problema di accertare le fonti hobbesiane. Confrontarsi con una simile difficoltà significa raccogliere gli elementi sufficienti a far luce sull'operazione condotta dal filosofo, accettando la possibilità di non pervenire a considerazioni conclusive.

Il secondo livello argomentativo ci conduce sul terreno filosofico 'in senso stretto'. Occorre ripeterlo ancora una volta: Hobbes non si cura della storia da raffinato nel giardino del sapere, sotto l'impulso di una passione antiquaria. Ogni mossa del *Leviathan* avviene sullo scacchiere della conoscenza causale, per la posta in gioco della sicurezza e della pace. Ora, si tratta di vedere come proprio *una certa coscienza* minacci l'ordine politico. Se l'equivocità è di per sé dannosa alla ricerca delle cause,⁶⁰ 'conscience', infatti, non è un nome equivoco come gli altri. Travalicando i confini specialistici del discorso scientifico, esso invade la sfera pubblica, sovvertendone la stabilità. È di qui che prende le mosse l'*excursus* del settimo capitolo. Nel mostrare come lo strato semantico più antico di 'coscienza' coincida con il significato proprio del termine, l'etimologia oltrepassa i limiti dell'erudizione; essa diviene, a tutti gli effetti, uno strumento di critica filosofica. Eppure, una volta tradotta sul piano della critica filosofica, essa riferisce qualcosa di nuovo e, insieme, decisivo. Apprendiamo, così, che la storia di 'conscience' non tratta soltanto delle vicende di sviluppo di un vocabolo plurivoco, ma del suo pervertimento, e che il suo pervertimento progressivo coincide con la corruzione del conoscere, su cui si fonda l'ortoprassi. In ultima istanza, il racconto etimologico si rivela una genesi dell'errore, dell'inganno e della sedizione.⁶¹

60. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 1.4; *De corpore*, 1.2.12

61. Karen Feldman, per prima, ha ravvisato nella «metaphorical corruption of conscience» il tema dell'hobbesiana «history of the word», offrendo un contributo fondamentale alla sua comprensione. Nel mostrare come «conscience in the *Leviathan* [...] is not merely an example of the dangers of metaphor, but rather is the most dangerous metaphor, the metaphor that corrupts knowledge and thereby makes error and deception possible», la studiosa ha dato prova dell'importanza del passo hobbesiano, richiamando l'attenzione della comunità scientifica su una tematica negletta. Tuttavia, la sua indagine non è esaustiva e presenta difetti ermeneutici di rilievo. Per quanto attiene al metodo, giacché le fonti dell'analisi etimologica sono ignorate, la lettura di Feldman è imprecisa e mantiene un carattere congetturale. Sui contenuti, si possono sollevare tre obiezioni principali. Anzitutto, occorre rilevare, assieme a Tralau (*Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 72.), che la tesi di fondo della studiosa, se-

La struttura tripartita

Data la complessità del passo, alla sua analisi sarà dedicata tutta la seconda parte dello studio. Seguendo la scansione suggeritaci da Hobbes, procederemo, dapprima, a una disamina delle tre parti di cui si compone l'etimologia. Quindi, ciascuna di esse diverrà l'oggetto di un capitolo, in cui saranno presi in esame i fatti linguistici illustrati dal filosofo, sullo sfondo delle principali vicende di sviluppo del tema semantico della *cum-scientia*. La ricostruzione delle possibili fonti hobbesiane e del loro contesto storico-culturale farà della presente indagine un breve compendio di storia dell'idea di coscienza, indispensabile a un genuino apprezzamento dell'operazione condotta da Hobbes. Nel mettere a fuoco gli snodi decisivi di una simile dinamica, potremo infatti dar conto dell'inedita accuratezza dell'indagine etimologica hobbesiana e, insieme, documentare le cause e le modalità del suo impiego critico della tradizione. Senza pretendere alla completezza, l'esame dei documenti classici, degli sviluppi più recenti dell'etimologia e dei dizionari secenteschi permetterà di conseguire quei primi punti fermi in vista dei quali i critici si sono affacciati, pur approdando a una ridda di letture contrastanti.

Una volta chiarificato il senso complessivo dell'etimologia, sarà possibile focalizzarsi sui risvolti filosofici del passo. Tirando le fila della critica hobbesiana, la sezione conclusiva de *L'operazione etimologica del Leviathan* e la parte seguente mostreranno come il filosofo abbia problematizzato il concetto di 'coscienza' al fine di emendarne scientificamente i contenuti e poter, quindi, garantire l'autorealizzazione del soggetto in una prassi efficace. Il programma teologico-politico di Hobbes si trovava a fare i conti con un'eredità difficile. Se, sulla scorta degli sviluppi semantici, la coscienza era divenuta, almeno a parole, il fulcro dell'azione virtuosa, la brama di potere e l'assenza di un solido fondamento epistemico avevano tradotto la categoria in uno strumento di controllo e destabilizzazione politica. Esibiremo, perciò, come il problema di inverare il ruolo chiave assunto dalla coscienza in filosofia della prassi chiamasse in causa una critica stringente non solo delle sue pretese conoscitive, bensì della supposta

condo cui «conscience is metaphorized into being», è irricevibile, poiché non è supportata dai testi. In secondo luogo, sebbene la «corruzione metaforica della coscienza» colga un punto filosofico cruciale, non è l'unico tema sviluppato dal passo: l'argomentazione di Hobbes è di più largo respiro. Infine, Feldman non tocca se non in maniera marginale i risvolti politici dell'etimologia.

autorità della coscienza erronea. Nelle battute finali, accenneremo alla *pars construens* elaborata da Hobbes. Vedremo che, per attuarsi come dispositivo d'ordine, la *conscientia recta* era chiamata a trasferire al sovrano quei diritti ipertrofici che la tradizione ecclesiastica le aveva riconosciuto, impedendole l'abbandono dello stato di natura. Se Hobbes, pertanto, volle insegnare all'uomo comune come leggere se stesso, fu per affrancarlo dal «Regno delle Tenebre», restituendogli il corretto utilizzo delle proprie facoltà naturali.

3.3. *La prima parte: il senso letterale di co-scienza come testimonianza*

When two, or more men, know of one and the same fact, they are said to be CONSCIOUS of it one to another; which is as much as to know it together. And because such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third; it was, and ever will be reputed a very Evill act, for any man to speak against his *Conscience*; or to corrupt, or force another so to do: Insomuch that the plea of Conscience, has been alwayes hearkened unto very diligently in all times.

Quando duo vel plures idem simul sciunt, *Conscii* dicuntur; & quia illi factorum suorum mutuo testes maximè idonei sunt, maxima semper fuit & erit existimata improbitas, testimonium contra conscientiam dicere, vel alium ut dicat inducere.

All'acume di uno studioso come Lewis non è sfuggito che la trattazione hobbesiana della coscienza si presenta fin dall'apertura come un «curious passage». ⁶² La singolarità del passo salta all'occhio per due motivi principali: in primo luogo, per come la coscienza è definita e, secondariamente, per il senso insolito che Hobbes attribuisce a 'conscious'. Per quanto il passo non sembri presentare vistose difformità rispetto al tipico modulo argomentativo adoperato dal filosofo, se lo si osserva più da vicino, non potrà sfuggire una discrepanza. Giacché il filosofare deve prendere le mosse dalle definizioni, stabilendo il significato dei termini al fine di garantire

62. *Studies in Words*, cit., p. 185.

la correttezza del ragionamento, Hobbes è solito porre in evidenza le sezioni definitorie del trattato. Egli si serve, all'uopo, di due accorgimenti grafici: i vocaboli da definire sono segnalati una prima volta nel corpo del testo, con caratteri saltellanti, per poi comparire ancora nelle note marginali. Il lettore è in tal modo guidato, fin dal primo sguardo, attraverso le sezioni tematiche di cui si compone il *Leviatano*. Quando il settimo capitolo giunge a discutere della coscienza, la nota marginale 'conscience' apposta dal filosofo enuncia con la consueta chiarezza il tema del passo, delimitandolo dalle altre suddivisioni argomentative del capitolo.⁶³ Eppure, a differenza di quel che solitamente avviene in analoghi passi della medesima sezione, il testo non presenta una definizione diretta del termine cui il passo è intitolato: in luogo di riportare in caratteri saltellanti il sostantivo 'conscience', è all'attributo «CONSCIOUS» che Hobbes conferisce il caratteristico risalto definitorio.⁶⁴ Siamo dunque dinnanzi a una definizione, ma in apparenza il termine definito non è quello che ci attenderemmo. Non si deve credere, tuttavia, che il filosofo sia incorso in una svista e che non vi sia alcun rapporto tra i due vocaboli. La parte iniziale del passo che tratta della coscienza è composta da due periodi: il primo mette a tema 'conscious', mentre nel secondo compare il termine 'conscience', ed entrambi sono posti in relazione da un esplicito rapporto di causalità, come attesta l'espressione d'apertura «and because». La discrepanza tra il termine da definire e il definito e il nesso causale che li lega dimostrano che Hobbes intende spiegare il significato di 'conscience' mediante 'conscious'; egli, in altri termini, sta definendo la 'coscienza' indirettamente, rintracciandone l'uso linguistico originario nell'«esser consci». Hobbes

63. Come precisa il puntuale apparato critico dell'edizione Malcolm del *Leviathan*, 'conscience' costituisce, in senso proprio, la nota marginale della prima edizione inglese dell'opera, la cosiddetta '*Head*' Edition. Il termine riapparve in seguito nel *Leviatano* latino, nella traduzione 'conscientia'. A discostarsi dai testi del 1651 e del 1668 fu, invece, la '*Bear*' Edition o seconda edizione del *Leviathan* inglese, apparsa tra il 1675 e il 1678: qui, in luogo del sostantivo, è l'aggettivo 'conscious' che figura a margine. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, II, *The English and Latin Texts (i)*, a cura di Noel Malcolm, cit., p. 100.

64. Sebbene sia arduo stabilire chi abbia modificato la nota marginale della '*Bear*' Edition e perché, l'effetto prodotto è a tutti manifesto: l'incongruenza che si presentava nelle precedenti edizioni tra il tema dichiarato dalla nota e il vocabolo definito è infine rimossa, a favore dell'uniformità. *Ibidem*.

inaugura la trattazione della coscienza facendo risalire le origini di ‘conscience’ all’aggettivo ‘conscious’, che è definito come «knowing together», ossia, come ‘con-sapere’ o ‘conoscere insieme’. Sono origini, tuttavia, che provengono da lontano.

3.3.1. Hobbes *contra* Tommaso: da *cum alio scientia*...

Per taluni, le radici del passo etimologico affonderebbero nel Medioevo cristiano, e parlerebbero nel latino della scolastica. Seppur a vario titolo, certi critici sono infatti concordi nel ritenere che la definizione hobbesiana di ‘coscienza’ possieda una matrice tomista. Per Kittsteiner, Hobbes non farebbe che riproporre l’etimologia indicata da Tommaso d’Aquino nella *quæstio* 79 della prima parte della *Summa*, «conscientia dicitur *cum alio scientia*». ⁶⁵ Secondo Hanin, invece, «Hobbes’s main definition of conscience continued to be a fallible judgment about whether intentions and actions conform to natural law». ⁶⁶ Il filosofo, tuttavia, si sarebbe appropriato del linguaggio scolastico della coscienza per sovvertirlo, piegandolo alle esigenze di un programma politico focalizzato sull’integrità fisica e sulla subordinazione del potere ecclesiastico all’ufficio del magistrato civile. ⁶⁷ Eppure, le somiglianze terminologiche possono trarre in inganno, e rivelarsi superficiali a un esame più attento delle fonti. Procedendo a un raffronto sistematico dei testi, dimostreremo che la tesi della filiazione tomista della *conscience* hobbesiana dev’essere rigettata: sebbene Hobbes conoscesse, con ogni probabilità, le dottrine sulla *conscientia* esposte nella *Summa* e nelle *Quæstiones disputatæ*, egli se ne distanziò, dando prova di una maggior accuratezza etimologica e della radicalità della propria operazione.

I lasciti concettuali della scolastica ebbero un’importanza decisiva per il pensiero della prima modernità, come confermano gli studi più recenti condotti sui riferimenti bibliografici dei lessici filosofici e teologici latini

65. HEINZ DIETER KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1995, p. 235.

66. MARK HANIN, *Thomas Hobbes’s Theory of Conscience*, «History of Political Thought», XXXIII, 1, 2012, pp. 55-85: 72.

67. Ivi, pp. 57-58.

del Seicento.⁶⁸ Promossi dagli ambienti della *Schulphilosophie*, con l'intento di revisionare la terminologia filosofica latina, i lessici possedevano un'impronta conservatrice. Alla sperimentazione linguistica, essi prediligevano la convalida delle citazioni autorevoli, finendo, così, per riproporre la terminologia scolastica in un'epoca in cui il pensiero filosofico cominciava a emanciparsene. Il lemma 'conscientia' rappresenta, a questo riguardo, un caso emblematico. Per quanto gli sviluppi semantici del termine già ne facessero una nozione «mutabilis»⁶⁹ e, perciò, ardua da classificare, i compilatori dei dizionari latini non affrontarono la sfida all'insegna della neutralità filosofica. Se stabilire il valore teoretico di un concetto per propria natura polisemantico era un compito gravoso, i lessicografi secenteschi sapevano di poter contare su un collaboratore d'eccezione: Tommaso d'Aquino. Autore della prima grande sintesi di cristianesimo e filosofia aristotelica, il 'Doctor Angelicus' aveva saputo imporsi come un punto di riferimento obbligato anche per ogni successiva speculazione sull'idea di coscienza. Pur avendo ricevuto un'eredità problematica, Tommaso era riuscito a comporre in una dottrina coerente i molteplici vissuti e significati del tema semantico della *cum-scientia* trasmessi dal mondo greco-romano con quelli provenienti dalla tradizione teologica cristiana, a partire da San Paolo. L'Aquinate, per primo, aveva sciolto in maniera persuasiva quesiti che reclamavano una risposta da lungo tempo, come quelli, fondamentali, sullo statuto ontologico e psicologico della coscienza, sui suoi rapporti

68. FRANCESCO GIAMPIETRI, *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, in *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, a cura di Roberto Palaia, Firenze, Olschki, 2013 («Lessico Intellettuale Europeo», 119), pp. 91-113.

69. «Conscientia mutabilis est», JOHANN TYTZ, *Lexicon theologicum*, Coloniae Agrippinae, 1619, p. 189, riportato da FRANCESCO GIAMPIETRI, *op. cit.*, p. 103.

con la *sinderesi*⁷⁰ e sulla sua autorità.⁷¹ Ed è alla monumentale opera di sistematizzazione realizzata da Tommaso che si deve, anzitutto, l'accezione 'pratica' della coscienza, come applicazione della legge naturale alla prassi⁷², con cui il concetto poté radicarsi nel giusnaturalismo. Il fatto che, al di sotto delle mutevoli rielaborazioni e della differente ricchezza tipologica, l'impianto argomentativo delineato dall'Aquinate sia ancora riconoscibile nei repertori linguistici moderni in lingua latina testimonia della straordinaria fortuna dell'insegnamento tomista e della sua incisività sulla formazione e sulla cultura del Seicento.

Con simili premesse, si sarebbe inclini a concedere l'assenso a Kittsteiner, e a intravedere nel passo hobbesiano del capitolo settimo la consueta reiterazione dell'etimologia «*conscientia dicitur cum alio scientia*». I lessicografi Tytz e Le Roy già vi avevano fatto ricorso, per avvalorare il lemma 'conscientia' dei rispettivi *Lexicon theologicum* (1619) e *Floretum philosophicum* (1649); e le loro orme sarebbero state ricalcate, nella seconda metà del secolo, da Volckmar, con il *Dictionarium philosophicum* (1675).⁷³ Un'ulteriore corrispondenza testuale comproverebbe il debito contratto da Hobbes nei confronti della dottrina tomista. Leggendo, infatti, l'inciso hobbesiano «which is as much as to know it together», chi

70. Commentando la profezia di Ezechiele, San Girolamo (347-420 ca) introdusse, di propria volontà o, più probabilmente, per un errore dei copisti medievali che ne trascrissero le opere, il termine 'συντήρησις', in seguito reso in latino con 'synteresis' o 'synderesis'. Nel definire la nozione come «*quæ scintilla conscientiæ in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur*», Girolamo parve distinguere la *sinderesi* dalla coscienza, e attribuirle una funzione più elevata. Tuttavia, egli lasciò aperti i problemi interpretativi sulla sua natura e sul nesso esistente tra le due categorie, dando vita ai dibattiti successivi. Per un'analisi esaustiva dei trascorsi della *sinderesi* e dei suoi sviluppi nel Rinascimento inglese, si rinvia a ROBERT A. GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, "Journal of the History of Ideas", LII, 2, 1991, pp. 195-219.

71. MICHAEL GEORGE BAYLOR, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leida, Brill, 1977 («Studies in Medieval and Reformation Thought», 20), pp. 21-29. La trattazione della *conscientia* tomista è per lo più racchiusa nelle *quæstiones* 16 e 17 del *De veritate* e nella *quæstio* 79 della prima parte della *Summa theologiæ*.

72. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, q. 2, art. 3, distinctio 24: «*conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquot faciendum per modum conclusionis cuiusdam*».

73. FRANCESCO GIAMPIETRI, *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, cit., p. 96.

mai potrebbe ignorare l'eco delle parole «unde conscire dicitur quasi simul scire» consegnate da Tommaso alla *quæstio* diciassettesima del *De veritate*? Nondimeno, basta estendere l'analisi al contesto di entrambi i passi etimologici proposti dal frate domenicano per scoprire come Hobbes, passando al vaglio critico un *locus communis* della letteratura sulla coscienza, si sia sottratto ai vincoli di una tradizione imperiosa.

Definendo 'coscienza' nei termini del latino *consciens*, come 'con-sapere («know [...] together») di «two or more men [...] of one and the same fact», Hobbes, invero, non fa che prendere le distanze dalla scolastica, compiendo un'operazione linguistico-filosofica ben più radicale di quella condotta da San Tommaso e divenuta poi canonica. Nella *Summa theologiæ*, l'Aquinate aveva illustrato il senso di *conscientia* adducendone la presunta etimologia:

coscienza, stando al significato proprio della parola, include un ordine della conoscenza a qualche cosa; infatti *conscientia* deriva da *cum alio scientia* [scienza unita ad altro]. Ora, ci vuole un atto per applicare la scienza a qualche cosa. Quindi, stando al significato della parola, è chiaro che la coscienza è un atto.⁷⁴

Per Tommaso, l'«altro» 'con cui è la scienza' non è, dunque, un individuo,⁷⁵ come attesta l'originario impiego di συνειδώς e del corrispettivo latino *consciens*, bensì il caso particolare, cui la scienza universale della sinderesi è applicata. Nelle parole del *De veritate*: «nomen enim conscientia significat applicationem scientia ad aliquid, unde conscire dicitur quasi simul scire».⁷⁶

Benché un esame esaustivo degli influssi esercitati sul pensiero hobbesiano dalla scolastica e, nello specifico, dall'insegnamento tomista richieda un'indagine più articolata di quella condotta sin qui, è stato conseguito

74. «Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientia ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientia ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus», TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Torino, Marietti, 1952, *pars* I, *quæstio* 79, *articulus* 13, p. 393.

75. ANDERS SCHINKEL, *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam, Pallas Publications, 2007, nota 13, p. 206.

76. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. Testo Latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana*, II, *La verità*, a cura di Roberto Coggi O. P., Bologna, ESD, 1992, q. 17, art. 1, p. 661.

un primo punto fisso. Esibendo l'inconciliabilità dell'etimologia proposta da Hobbes con gli argomenti addotti nella *Summa* e nel *De veritate*, si è dimostrata l'infondatezza dell'ipotetica genesi tomista della 'coscienza' hobbesiana. Infine, nello sgombrare il campo da una lettura fuorviante, si è aperta la via all'individuazione del corretto riferimento etimologico evocato dal filosofo nel capitolo settimo del *Leviathan*. Come il prosiegua dello studio chiarirà, Hobbes riconduce 'conscience' alle sue origini latine, pur prendendo le distanze dal proprio illustre precursore. L'etimo evocato dal filosofo di Malmesbury è, infatti, ben più antico della 'cum alio scientia' dell'Aquinate; parlando la lingua classica di Cicerone, esso ci riporta ai tempi in cui 'conscientia' denotava sì una 'scientia', ma 'communis complurium' — ossia, un sapere condiviso.⁷⁷ L'esame dei trascorsi semantici di 'conscience', di rimando, mostrerà l'etimologia di Tommaso sotto una luce nuova; e permetterà di comprendere come, piuttosto che chiarificare l'origine del concetto, le analisi tomiste sulla 'conscientia' «secundum proprietatem vocabuli» siano state l'artefice del suo occultamento.

3.3.2. ... a communis complurium scientia

Arriviamo così al secondo motivo di singolarità del passo. È stato osservato che il senso in cui Hobbes utilizza 'conscious' «is perhaps not very true to the idiomatic English of his own day»,⁷⁸ ossia, non è corrente nell'Inghilterra del Seicento: il filosofo, infatti, conferirebbe al termine inglese *conscious* l'esatto significato classico di *consciens*.⁷⁹ A riprova di ciò, basti considerare che identica è la reggenza dei due termini: l'inconsueta espressione hobbesiana «CONSCIOUS of it one to another» non fa che ricalcare la costruzione latina, diffusa in età classica, di *consciens*, con il genitivo della cosa nota e il dativo del partecipe del sapere.⁸⁰

Anche Tricaud, nella propria edizione del *Léviathan* «comparé avec le

77. Traiamo la definizione dalla voce 'conscientia' del *Thesaurus linguae Latinae*, che, dopo aver rammentato la derivazione del termine da 'consciens', così ne specifica il significato primario.

78. *Studies in Words*, cit., p. 185.

79. *Ibidem*.

80. Come segnala, a rigore, l'*Oxford English Dictionary Online*, alla voce 'conscious'.

texte latin», si cura di avvisare i lettori dell'accezione peculiare in cui Hobbes impiega l'aggettivo, che avvicina il filosofo più all'antichità che non ai suoi contemporanei: «l'idée d'un savoir partagé est bien à l'origine du latin *consciūs* (*conscii* au pluriel). Quoique le souvenir de ce sens soit rare dans l'usage de l'équivalent anglais *conscious*, il n'est pas absolument particulier à Hobbes». ⁸¹ Si pensi, per esempio, a John Milton, che in *Paradise Lost* (1667 e 1674) personifica la notte rendendola testimone di un delitto: «So all ere day-spring under conscious night Secret they finished». ⁸² Per quanto suggestiva, l'immagine evocata da Milton non era una creazione poetica originale, ma un'erudita citazione. Introducendo nella cultura inglese l'espressione latina «nox conscia», la personificazione di *Paradise Lost* conferiva nuova vita a un antico *topos* letterario, che il poeta avrebbe potuto conoscere attraverso le *Metamorfosi* di Ovidio (8 d.C. ca). Il tredicesimo libro si apre con la contesa di Aiace e Ulisse per le armi di Achille. Reclamando per sé il premio che doveva ricompensare le migliori imprese della guerra di Troia, Aiace dichiara che le proprie gesta furono tutte compiute in pubblico, mentre il rivale suole compiere prodezze «sine teste [...], quorum nox conscia sola est». ⁸³ Nel nono libro dell'*Eneide* (19 a.C. ca) erano invece il cielo e «conscia sidera» a essere invocati a testimoni da Niso. ⁸⁴ L'estensione metaforica del 'con-sapere' a oggetti inanimati, tuttavia, era ben più antica: l'uso era già attestato nella cultura greca, e i latini, in seguito, non ebbero che da mutuarlo. Così, nell'*Elettra* di Sofocle (rappresentata attorno al 409 a.C.), se non è la notte 'in persona' a testimoniare quanto l'eroina, insonne, pianga lo sventurato padre, è il letto a deporre testimonianza: «già l'odioso insonne mio letto, in questa desolata casa, sa [con me, ξυνίστασ'] quanto io pianga il mio infelice padre». ⁸⁵

81. *Léviathan*, a cura di François Tricaud, Parigi, Éditions Sirey, 1971, nota 15, p. 60.

82. *Paradise Lost*, VI.521, riportato dalla voce 'conscious' dell'*Oxford English Dictionary* e citato da Lewis, *Studies in Words*, cit., p. 186.

83. OVIDIO, *Le Metamorfosi*, II, a cura di E. Oddone, Milano, Bompiani, 1993, XIII.15, p. 667. La locuzione ricorre anche nel secondo libro dell'*Achilleide* di Papinio Stazio (v. 926) e nel terzo libro delle *Argonautiche* di Valerio Flacco (v. 210).

84. VIRGILIO, *Eneide*, IX.429.

85. *Electra*, vv. 92-95, riportato da Cancrini, Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 45.

La fortuna di un *topos* letterario costituisce un indizio felice del contatto intervenuto tra diversi orizzonti linguistico-culturali. Così, sulla scorta di un'immagine, abbiamo potuto tracciare una linea di continuità dalla Grecia antica al mondo latino, fino all'Inghilterra moderna. Eppure, per quanto prezioso, un simile elemento probatorio non è che indiretto. *Paradise Lost* potrebbe documentare un caso isolato, e nulla ci assicura che Hobbes conoscesse le gloriose vicende poetiche della «nox conscia». Per dimostrare con certezza l'influsso del latino 'conscius' sull'inglese 'conscious', occorre cercare altrove — senza spingersi troppo lontano —. La prova decisiva riposa nella biblioteca di Hardwick, fra gli oltre 1400 volumi che Hobbes fece acquistare ai Devonshire dal 1608 — l'anno in cui prese servizio come precettore — al finire degli anni trenta del secolo. Le opere furono appuntate dal filosofo nell'«Old Catalogue», un manoscritto tutt'ora custodito negli Hobbes Archives di Chatsworth e noto agli studiosi come 'E.1.A.'. ⁸⁶ Tra i testi che figurano nel catalogo, e che testimonierebbero degli studi e degli interessi coltivati dal filosofo nella fase più antica della sua formazione intellettuale, rinveniamo il *Dictionarium linguæ latinæ et anglicanæ* a cura di Thomas Thomas. Apparso a Cambridge nel 1588 nell'ottava edizione, il libro è il milleduecentesimo dell'elenco e compare nella seconda parte dell'«Old Catalogue», tra le opere generali scritte nelle lingue classiche e in inglese. ⁸⁷ Alla voce «conscius,a,um» leggiamo: «that is of counsell, that knoweth with other: witnesse: privie to a thing: bearing witnesse: guilty, culpable». ⁸⁸ Quel che la traduzione dimostra è che il significato originario di *conscius* fosse accessibile a chiunque, nell'Inghilterra moderna, apprendesse o si servisse del latino: il senso corretto, infatti, gli sarebbe stato suggerito, se non dalla frequentazione dei classici, quanto-

86. È stato il Professor Talaska ad attribuire il documento alla mano di Hobbes e a curarne l'edizione commentata. RICHARD A. TALASKA, *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, Charlottesville, Philosophy Documentation Center, 2013, p. 3.

87. Al pari del primo catalogo della Bodleian library di Oxford, il manoscritto hobbesiano è suddiviso in tre sezioni e inaugurato dal raggruppamento dei *Libri Theologici*. A chiudere l'elenco sono le opere generali redatte nelle lingue europee moderne, *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, cit., pp. 14 e 144.

88. Attraverso la banca dati EEBO è possibile consultare le edizioni del 1587, 1594 e 1619. Eccezion fatta per l'ortografia e la punteggiatura (qui è riportata la variante del 1619), la voce in esame non presenta differenze di rilievo.

meno dai dizionari. Se, poi, si considera che Hobbes, con la formazione ‘umanistica’ ricevuta a Oxford,⁸⁹ era senz’altro uno di costoro, il contesto in cui è maturata l’analisi etimologica diviene d’un tratto più chiaro. Non è necessario assumere che il filosofo avesse consultato il *Dictionarium* per riconoscerne l’interesse documentario: l’opera ci offre lo spaccato di un’epoca; e, connettendo Hobbes allo scenario intellettuale coevo, lo sottrae a un remoto, quanto implausibile, isolamento. La voce «consciua,um», in breve, ci spiega come Hobbes poté intraprendere l’operazione etimologica, senza intaccarne l’originalità.

L’etimologia hobbesiana veniva a coronare un’epoca di profondi cambiamenti linguistico-culturali. Mentre le prime attestazioni letterarie del sostantivo ‘conscience’ risalgono attorno al 1225,⁹⁰ l’attributo ‘conscious’ non fu introdotto che nel 1573,⁹¹ in piena età rinascimentale, quando la traduzione dei classici greci e latini arricchì di nuovi termini la lingua inglese, favorendo la nascita del *Modern English*. Ancora ai tempi di Hobbes il vocabolo doveva risuonare alle orecchie dei parlanti al pari di un forestierismo, come dimostra il dizionario di inglese di Coles, apparso nel 1676. Il volume, che si prefiggeva di indicare la provenienza dei nomi «difficili» — ossia, penetrati nel linguaggio ordinario dagli idiomi stranieri —, segnala infatti l’origine latina di ‘conscious’, ma non del sostantivo precedente, ‘conscience’, già diffusosi nella terra di Albione a seguito della conquista normanna.⁹² L’attributo è presentato in quello che divenne il suo senso principale: «[knowing oneself] guilty».⁹³ Verso il Seicento, accanto all’accezione morale, in uso negli scritti di argomento teologico, si

89. Talaska rammenta che il *curriculum* era improntato allo studio dei testi antichi originali, piuttosto che alle letture che ne avevano dato gli scolastici. Rifiutandosi, a differenza di Cambridge e delle Università del nord Europa, di integrare l’istruzione classica con le lingue e le letterature moderne e con le più recenti discipline, Oxford dimostrava la propria impronta conservatrice. Ivi, pp. 5–10.

90. Esse figurano nell’*Ancrene Riwe*, la *Regola delle anacorete*, un manuale monastico scritto nel Duecento in inglese medio, come rammenta l’*Oxford English Dictionary Online*, alla voce ‘conscience’.

91. Il termine compare nell’edizione di John Foxe dell’opera di Robert Barnes *A Supplication Unto the Most Gracious Prince Kynge Henry The. VIII.*, dapprima edita nel 1534. Ivi, voce ‘conscious’.

92. ELISHA COLES, *An English Dictionary*, Londra, Crouch, 1676, p. 31, consultabile mediante la banca dati EEBO.

93. *Ibidem*.

affermò il significato, più generico, di «having knowledge or awareness; able to perceive or experience something».⁹⁴ Soltanto qualche anno più tardi, si sarebbe affacciata la valenza più prossima al senso primitivo del termine latino, «sharing the knowledge of something with another, privy; [...] attributed to inanimate things as privy to, sharing in, or witnessing human actions or secrets»,⁹⁵ da cui le altre erano discese. Ne offre un luminoso esempio la «conscious night» di Milton, che contribuì alla fortuna letteraria di ‘conscious’ nel significato di ‘witnessing’ dalla Restaurazione fino agli albori dell’Ottocento. Così, mentre i pulpiti e la gente comune si appellavano a ‘conscience’ e a ‘conscious’ nelle loro significazioni posteriori, morali⁹⁶ o psicologiche⁹⁷, gli umanisti, mossi dal desiderio di imitare i classici, avevano cominciato a disvelare le origini della coscienza, consegnandole all’impiego colto di ‘conscious’ come sinonimo del latino ‘consciis’. Sarebbe toccato a Hobbes di condurre un simile processo al compimento dell’autocoscienza, mostrando che il ‘sapere condiviso’ non costituisce un senso tra gli altri nella storia del tema semantico della ‘cum-scientia’, quanto la sua scaturigine.

Ripercorriamo quanto si è appreso fin’ora dall’esame dei testi. Trattando della coscienza nel settimo capitolo del *Leviathan*, Hobbes non offre un saggio di acrobatica verbale: come Tralau ha obiettato a Feldman, il filosofo non è alle prese con una semplice «‘presumed etymological history’».⁹⁸ Egli, all’opposto, si cala nei panni del linguista e definisce la ‘coscienza’ ricostruendone l’etimologia. Nell’accreditare la derivazione dell’inglese ‘conscience’ dal latino ‘consciis’, Hobbes ripercorre gli articolati sviluppi storici del tema semantico della ‘cum-scientia’. Il sostantivo ‘conscientia’ era derivato dal verbo ‘conscio’ attraverso l’aggettivo ‘consciis’, secondo il medesimo processo semantico che in Grecia aveva condotto a ‘συνείδησις’

94. *Oxford English Dictionary Online*, ‘conscious’.

95. *Ibidem*. I primi utilizzi sono attestati, rispettivamente, nel 1609 e nel 1602.

96. Se con ‘conscious’ gli inglesi erano soliti «sapersi colpevoli», con ‘conscience’ essi denotavano, per lo più, la facoltà o il principio che giudica della qualità morale degli atti e delle intenzioni, come attesta l’*Oxford English Dictionary Online*.

97. Fin dall’era post-classica, ‘conscientia’ e ‘consciis’ erano giunti a significare il corrispettivo di ‘conoscenza, pensiero’ e di ‘sapiente, esperto’, come mostra il *Thesaurus linguæ Latinæ*.

98. *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 72.

a partire da ‘σύνοιδα’ e dal participio ‘συνειδώς’: con ogni probabilità, la latina ‘conscientia’ non era, infatti, che un calco della greca ‘συνείδησις’ realizzato da Cicerone nel primo secolo avanti Cristo, sotto l’influsso della media stoa. Che si tratti, dunque, di ‘conscientia’ o ‘συνείδησις’, identica è la struttura semantica: i vocaboli possiedono la medesima morfologia, risultante dalla sintesi di un ‘verbum sciendi’ (οἶδα, *scio*), ossia, esprime un’attività conoscitiva, con una preposizione che indica concomitanza (σύν, *cum*).

Se, fin dalle origini, ‘coscienza’ risulta apparentata al conoscere, non resta che stabilire la natura del suo contenuto conoscitivo. Ancora una volta è l’etimo a parlare; così, per comprendere che cosa sia ‘coscienza’, si rende necessario un ulteriore passaggio: allo stesso modo in cui l’inglese ‘conscious’ ci ha riportati al latino ‘conscius’, ora il latino ‘conscius’ ci riconduce alla genesi greca. E qui, si tratta anzitutto di comprendere come οἶδα — in senso letterale, ‘io so’ — designi un sapere affatto distintivo. In antitesi a νοεῖν, che denota la conoscenza riflessiva, conseguita attraverso il ragionamento, εἰδέναι — che è l’infinito di οἶδα — risulta strutturalmente legato all’immediatezza dell’apparire e della visione. Per il Greco, infatti, ‘vedere’ (ἰδεῖν) e ‘sapere’ (εἰδέναι) sono due forme di uno stesso verbo (εἶδω, ‘essere visibile’), cosicché εἰδέναι significhi in senso proprio ‘aver veduto’. Vedere e sapere, in altri termini, sono un tutt’uno: come Bruno Snell e Jean-Pierre Vernant hanno messo in luce, nella cultura greca la vista assume uno statuto a tal punto privilegiato nell’economia delle umane facoltà da essere impiegata come paradigma; laddove si parli della ricezione di esperienze, come dell’intellezione delle ‘idee’ o ‘forme’, l’attività conoscitiva è invero interpretata ed espressa secondo il canone della visione.⁹⁹ Pertanto, secondo l’etimologia, ‘coscienza’ non solo è un tipo di conoscere, ma una conoscenza immediata o intuitiva,¹⁰⁰ conseguita mediante il senso che per il Greco è fondamentale.¹⁰¹

99. BRUNO SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 1963, p. 42 e *L’uomo greco*, a cura di JEAN-PIERRE VERNANT, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 14.

100. DON EMMERT MARIETTA JR., *Conscience in Greek Stoicism*, «Numen», XVII, 3, 1970, pp. 176-187: 177.

101. Si rammentino le parole con cui si apre la *Metafisica*: «tutti gli uomini

Una volta chiarito l'apporto semantico di οἶδα, non resta che volgerci all'altra componente morfologica del tema della 'cum-scientia', per accertare il suo influsso sul senso complessivo della nozione. Ora, giacché il prefisso σύν significa 'con', σύν-οἶδα indica, dapprima, la comunità del conoscere propria di un testimone, di un confidente o, finanche, di un complice.¹⁰² Lo stesso sarebbe avvenuto con il calco latino *conscio* ed i suoi derivati. Il filologo latino Nonio Marcello, vissuto attorno al quarto secolo dopo Cristo, precisa infatti nella compilazione di argomento grammaticale *De compendiosa doctrina per litteras ad filium* che «'scius' et 'conscius' hoc differunt, quod 'scius' secum, 'conscius' cum alio scius est; licet 'conscium' indifferenter positum legerimus».¹⁰³ Checché ne dica Tommaso d'Aquino, 'conscius', in senso proprio, è «qui cum alio aliquid scit», così da corrispondere, a seconda dei contesti, ai vocaboli 'testis', 'socius', 'particeps', 'arbiter', 'consiliarius' e simili.¹⁰⁴

Da quel che è emerso sin'ora risulta con chiarezza come 'συμνείδως' e 'conscius' denotino l'azione di condividere il conoscere propria di chi ha assistito a uno stesso fatto — e, in maniera conseguente, un «sapere insieme con pochi altri' [...] qualcosa di non conosciuto da chi non sia nella cerchia di tali 'con-sapienti'».¹⁰⁵ Non tutti, infatti, con-sanno: il σύν e il *cum* esprimono una comunanza peculiare che lega alcuni, nell'escludere, per forza di cose, tutti gli altri. Poiché i 'con-sapienti' — i συμνείδότες o i *conscii* — sono gli unici partecipi di notizie da cui tutti gli altri sono esclusi, essi vengono a porsi come i soli possibili testimoni a favore o contro: secondo quanto afferma lo stesso passo etimologico, «such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third» — nella misura in cui soltanto chi 'con-sa' può testimoniare, adducendo delle prove in materia di fatto. Il significato originario di 'coscienza', pertanto, coincideva con

per natura tendono al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista», ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2004, 980a, p. 3.

102. *Conscience in Greek Stoicism*, cit., p. 177.

103. Il passo è riportato dal *Thesaurus linguae Latinae*, IV, Stoccarda, Teubner, 1900-, pp. 370-373.

104. *Ibidem*.

105. Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 7.

la «shared knowledge» che «two or more men» — i testimoni — possiedono «of one and the same fact»; nei termini di Hobbes, essa non era che conoscenza di fatto, ossia, ‘senso’ e ‘memoria’: «*knowledge of fact* [...] is nothing else, but sense and memory, and is *absolute knowledge*; as when we see a fact doing, or remember it done: and this is the knowledge required in a witness». ¹⁰⁶

Nella prima parte dell’etimologia, Hobbes rammemora le origini della coscienza, aiutandoci a comprendere che cosa ne abbia sancito la fortuna prima che potesse affermarsi come categoria morale. Con il persistente richiamo alla dimensione intersoggettiva del conoscere e al vincolo di reciprocità istituito dall’esperienza condivisa dei testi, egli dapprima restituisce alla prassi linguistica ordinaria il senso proprio dell’‘esser conscî’. Apprendiamo così che, sin dagli esordî, il tema semantico della ‘cum-scientia’ implica un coinvolgimento conoscitivo in prima persona del soggetto. Nell’*Edipo re* (430 a.C. ca) un simile nesso appare già in tutto il suo vigore; ricorrendo a συνειδώς in antitesi all’espressione μαθὼν ἄλλου πάρα, Sofocle fa infatti chiedere a Giocasta se Creonte — che ha accusato Edipo dell’assassinio del padre — affermi ciò per propria diretta conoscenza o per averlo appreso da altri. ¹⁰⁷ Non ne consegue, tuttavia, che la ‘coscienza’ abbia alcunché di intimistico e individuale — come Hobbes aveva senz’altro compreso frequentando gli studî classici. Quando Tacito (56-120 d.C.) riferisce che Tiberio, nell’esercizio dell’astrologia, «liberti unius conscientia utebatur», non allude ad alcuna facoltà o sensazione del singolo individuo; lungi dallo svelare i processi che si consumano nell’interiorità dell’io, egli mette in luce come l’imperatore non ammettesse alle proprie procedure nessun altro testimone. ¹⁰⁸ Se, dunque, «it was, and ever will be reputed a

106. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 1.9. Negli *Elements of Law*, la conoscenza di fatto è definita «*experience* [...] of the effects of things that work upon us from *without*», 1.6.1.

107. «Αὐτὸς συνειδώς ἢ μαθὼν ἄλλου πάρα; [egli stesso essendo a conoscenza di ciò (con te), oppure avendolo appreso da altri?]", SOFOCLE, *Edipo re*, v. 704, tradotto e commentato da Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della ‘con-scientia’ nella Grecia antica*, cit., p. 47. L’ambiguità tragica gioca sulle possibili sfumature semantiche di συνειδώς, giacché il ‘con-sapere’ è proprio dei testimoni così come dei complici. Ci soffermeremo su simili implicazioni nel prosieguo dell’analisi.

108. TACITO, *Annali*, VI.21. Il passo, dal tenore esemplare, è riportato anche da Lewis, *Studies in Words*, cit., p. 184.

very evill act, for any man to speak against his *Conscience*; or to corrupt, or force another so to do», non è perché il concetto possedesse, come tale, una qualche valenza etica. Per quale motivo, allora, si tiene tutt'ora così in conto «the plea of Conscience»? Sulle tracce della «deposizione di coscienza» la prima parte del passo etimologico introduce un nuovo elemento di riflessione proprio nell'avviarsi al termine. Dopo aver riportato alla luce lo statuto epistemologico della 'coscienza', Hobbes giunge infine a spiegare come un termine indicante 'senso' e 'memoria' — seppur d'un tipo distintivo — abbia riscosso un tal credito da divenire un «reverenced name». Che due o più individui presenzino allo stesso fatto non solo rende la loro conoscenza fededegna; oltre ad avvalorare l'attendibilità del senso e della memoria individuali, ossia, delle testimonianze individuali, la com-presenza dei testi ha un valore ben più comprensivo. Nel dar vita a una comunità del conoscere — ove quel che vale per uno vale per tutti, senza possibilità di equivoci —, la coscienza assolve una funzione politica cardinale; essa diviene la garante dell'intero ordine pubblico. Permettendo l'accertamento dei delitti e, pertanto, la punizione dei colpevoli, il con-sapere assicura la giustizia, sì da preservare l'unità e la sussistenza stessa dello stato. La solidità dei vincoli sociali riposa, in ultima analisi, sulla comunione del conoscere e sugli obblighi che essa istituisce; e ciò accade nella misura in cui, come rammenta Cicerone nella *Seconda orazione contro Verre*, in un procedimento legale i testimoni (*testes*) sono vincolati (*obligentur*) a dire il vero non solo dal giuramento e dal rischio per la propria reputazione, ma anche dal loro con-sapere, vale a dire, dalla comune conoscenza della 'verità dei fatti': «producam testis, et producam pluris eodem tempore; quoniam tum cum actum est una fuerunt, nunc quoque una sint; cum interrogabuntur, obligentur non solum iuris iurandi atque existimationis periculo, sed etiam communi inter se conscientia». ¹⁰⁹

Se il corpo politico si regge sul con-sapere e sulla sua forza probatoria, si può, allora, comprendere come mai «il parlare contro la propria *coscienza*» o l'indurre altri a far così sia un atto scellerato: ogniqualvolta si adduce fal-

109. CICERONE, «*Actionis in C. Verrem Secundæ*», II, 177. QUINTILIANO, nell'*Institutio oratoria*, avrebbe in seguito conferito alla tesi ciceroniana una formulazione ancor più efficace: «nei testimoni si trovano la conoscenza dei fatti e il vincolo del giuramento [scientiam in testibus et religionem]», v.7.33.

sa testimonianza — o, che è lo stesso, si contraddice la propria conoscenza di fatto —, si ostacola l'assicurazione del reo alla giustizia, interrompendo il legame tra il crimine e la sanzione legale.¹¹⁰ Sebbene non nasca come categoria etica, bensì come concetto giuridico, e debba la propria fortuna alla prassi forense, la 'coscienza' ha dunque acquisito un rilievo di prim'ordine, facendo parlare di sé al punto da ancorarsi saldamente al linguaggio ordinario. Giacché, in una causa, sono i testimoni a decidere del fatto,¹¹¹ è la coscienza a decidere dell'innocenza e della colpa ovvero della rettitudine dell'agente; ed è essa che presiede al corretto funzionamento dello stato. Soltanto molto più tardi, quando la nozione si sarebbe rivestita di nuovi significati, agire 'against one's conscience', avrebbe implicato la trasgressione dei dettami della coscienza, ormai intesa come categoria morale. La formula sarebbe così giunta a indicare il peccato — anzi, il peccato nella sua forma più perniciosa, poiché, contravvenendo a quel che si considera il comando divino, si commette un atto volontario. Pure, questa è un'altra storia; ed è una storia che prende le mosse nella seconda parte dell'etimologia per erompere con i propri effetti nella terza.

110. Discorrendo *Of Crimes, Excuses, and Extenuations*, lo stesso Hobbes colloca la falsa testimonianza tra i crimini più gravi, poiché rende senza effetto i giudizi, ridondando a detrimento dell'intero stato. *Leviathan*, II.27, p. 478.

111. Come si cura di precisare QUINTILIANO, nell'«*Institutio oratoria*»: «testis et quæstio et his similia de ipsa re, quæ in iudicio est, pronuntiant», V.11.44.

4. LA SECONDA PARTE: IL PASSAGGIO RETORICO DAL TESTIMONIO ESTERNO A QUELLO INTERNO

Afterwards, men made use of the same word metaphorically, for the knowledge of their own secret facts, and secret thoughts; and therefore it is Rhetorically said, that the Conscience is a thousand witnesses.

Vsurpatur autem vox *Conscientia* saepissimè pro sua cujusque facti vel cogitati secreta cognitione.

Se l'esordio del passo etimologico aveva rivelato al lettore inglese del Seicento un volto del tutto sconosciuto della 'coscienza', non lo stesso si può dire della seconda parte dell'etimologia. Qui, l'insolita definizione di 'conscious' cede infatti il passo a un concetto ben più familiare all'uomo colto, come al «common man» del tempo: 'conscience' è ora intesa nel senso figurato di una conoscenza privata, «the knowledge of [...] secret facts, and secret thoughts». Una simile nozione di coscienza era divenuta a tal punto di dominio comune da esser ritenuta ormai canonica. Non stupisce, pertanto, che essa figuri nell'*Iconologia* dell'umanista Cesare Ripa (1560-1645), un autentico successo editoriale del diciassettesimo secolo.

Edita per la prima volta a Roma nel 1593, l'opera fu più volte rivista e ampliata dall'autore, che ne curò altre sette edizioni, tra il 1602 e il 1630.¹ A partire dall'Italia, l'*Iconologia* si diffuse in tutta Europa, conoscendo numerose ristampe e traduzioni fino al diciannovesimo secolo. Nata come una «descrittione dell'Imagini universali»,² ossia, come un repertorio di allegorie «cavate dall'antichità et di propria inventione»,³ l'opera deve la propria fortuna al corredo iconografico che, dall'edizione del 1603, accompagna i testi. Grazie ad aggiunte successive, l'*Iconologia* del 1630 poteva ormai annoverare 354 xilografie e ben oltre 1309 personificazioni allegoriche di «Virtù, Vitii, Affetti, Passioni humane, Arti, Discipline, humori, Elementi, Corpi Celesti, Province d'Italie, Fiumi, et altre materie infinite utili»,⁴ disposte in ordine alfabetico. Che fosse a parole o, persino, per immagini, ciascuna di esse era illustrata secondo il medesimo criterio ispiratore. Con l'ambizioso disegno di «figurare co' suoi proprii simboli ciò, che può cadere in pensiero humano»⁵, Ripa aveva messo a punto una metodologia confacente a dar corpo al proprio progetto, la «similitudine della definizione»:⁶ dapprima, egli definisce ogni concetto simboleggiato, per poi descrivere con accuratezza le particolarità figurative che permettono di tradurne in simboli gli elementi definitori.⁷ Giacché, poi, «l'huomo tutto

1. Colpisce il ritmo con cui si susseguirono le edizioni italiane: 1593 (Roma), 1602 (Milano), 1603 (Roma), 1611 (Padova), 1613 (Siena), 1618 (Padova), 1625 (Padova), 1630 (Padova).

2. Così è illustrato il termine 'iconologia' nel frontespizio dell'edizione romana del 1593.

3. La formula compare nel sottotitolo dell'edizione del 1603.

4. Come vanta, fin dalla prima pagina, l'ultima edizione italiana.

5. L'espressione è tratta dall'*Iconologia* del 1625.

6. CESARE RIPA, *Iconologia*, Padova, 1625, *Proemio*.

7. «Dapoi, quando sappiamo per questa strada distintamente le qualità, le cagioni, le proprietà, & gli accidenti d'una cosa definibile, accioche se ne faccia l'immagine, bisogna cercare la similitudine, [...] la quale terrà in luogo delle parole». Ripa individua due diversi tipi di similitudine adatti allo scopo. La prima, che è la più commendevole, consiste «nell'egual proportion, che hanno due cose distinte frà sè stesse ad una sola diversa da entrambe, prendendosi quella, che è meno»; ed è la similitudine che s'adopera quando la fortezza è effigiata con una colonna, poichè, come questa sostiene gli edifici senza vacillare, quella sorregge, inflessibile, gli uomini nelle difficoltà. La seconda, invece, «è quando due cose distinte convengono in una sola differente da esse; come, se, per notare la magnanimità, prendessimo il Leone». Contraddistinguendosi per una «maggior facilità della inventione», essa è la similitudine più utilizzata, ma anche quella provvista di minor valore. *Ibidem*.

è misura di tutte le cose, secondo la commune opinione de Filosofi, & d'Aristotile in particolare»,⁸ le similitudini sono foggiate in forma umana. Concepita agli esordî come uno strumento non meno utile, che necessario ad uso di «Poeti, Pittori, et Scultori»,⁹ l'*Iconologia* ebbe una così grande risonanza da trasformarsi in un vero e proprio prototipo di dizionario visuale, capace di riflettere le diffuse concezioni del tempo sulla natura umana e su tutto ciò ch'era ritenuto di pertinenza dell'umanista.¹⁰ L'opera, del resto, si presentava come un'estensione della retorica al dominio dell'immagine incisa, dipinta e scolpita; e ciò non accadeva soltanto perché la similitudine costituisce «l'anima» dei «concetti simbolici»¹¹ e, dunque, dell'intero trattato, ma per via della sua forza persuasiva: come le figure retoriche muovono per mezzo delle parole la volontà, così il linguaggio figurativo dell'*Iconologia* «persuade [...] per mezzo dell'occhio»,¹² realizzando la vocazione didascalica del lavoro. Fin dal principio, Ripa s'era infatti prefisso di «insegnare cosa occulta con modo non ordinario, per dilettere con l'ingegnosa inventione». ¹³ Ecco che, allora, il suo repertorio figurato possedeva un potere inedito rispetto a qualsivoglia dizionario o compendio filosofico, nella misura in cui esso solo avrebbe potuto destare la «curiosità» d'ogni sorta di lettore: «allettati dalla vaghezza» sensibile dell'immagine, persino gli individui meno versati negli studî sarebbero stati indotti ad ammaestrarsi; spinti dal «desiderio d'investigare à che fine» l'allegoria è raffigurata con un certo sembiante, essi avrebbero appreso «minutamente quelle qualità, che danno splendidezza all'anima, che è la

8. *Ibidem.*

9. CESARE RIPA, *Iconologia*, Roma, 1603.

10. È sintomatica dell'ampliamento progressivo del pubblico di lettori la costante variazione del sottotitolo dell'*Iconologia*: dalla ristretta platea di «Poeti, Pittori, et Scultori», ossia, di specialisti, del 1603 si passa al vasto novero dei tecnici dell'immagine — «Oratori, Predicatori, Poeti, Formatori d'Emblemi et d'Imprese, Scultori, Pittori, Disegnatori, Rappresentatori, Architetti et Divisatori d'Apparati» — del 1611; nel 1625 è la volta dell'intero raggruppamento degli eruditi, «Oratori, Predicatori, Poeti, Pittori, Scultori, Disegnatori, et ad'ogni studioso», ma fino al 1630, quando l'*Iconologia* raggiunge la più ampia delle destinazioni editoriali, con la schietta e semplice dicitura «ogni stato di persone».

11. CESARE RIPA, *Iconologia*, Padova, 1625, *Proemio*.

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem.*

cosa significata».¹⁴ Mostrando a uno stuolo di specialisti della figura come portare a figuratività il pensiero, l'umanista Cesare Ripa conseguiva un obiettivo più ragguardevole, formare la gente comune all'umanità.

Tra i concetti simbolici raffigurati da Ripa campeggia la coscienza, ch'egli così definisce: «la coscienza è la cognitione, che ha ciascuno dell'opere, & de' pensieri nascosti, & celati a gl'altri huomini».¹⁵ Hobbes, che nell'arco temporale d'oltre un decennio 1640-1651 era al confino a Parigi, avrebbe potuto ammirare l'*Iconologia* in una delle edizioni parigine curate da Jean Baudoin nel 1636 e nel 1643-1644, ove si legge: «la Conscience ne pouuant mieux estre definie qu'une secrette cognoissance qu'ont les hommes de leurs actions, & de leurs plus secretes pensées».¹⁶ Che echi della traduzione francese ancora risuonino in «the knowledge of their own secret facts, and secret thoughts» e, ancor più, nella «sua cujusque facti vel cogitati secreta cognitio» è, in effetti, innegabile; ed è degno di nota, poiché ci aiuta a comprendere quale immagine mentale fosse comunemente evocata con il termine 'coscienza'. Quel che passava per la mente di Ripa e d'ogni altro uomo del Cinque-Seicento è espresso con chiarezza dalla simbologia con cui il concetto prende corpo, facendosi visibile. La trentaduesima personificazione allegorica dell'*Iconologie* invero dimostra che la «cognitione» o la «secrette cognoissance» non è l'unico elemento definitorio della 'coscienza':

elle regarde fixement vn Cœur, qu'elle tient entre les mains, au dessus du quel sont escrites ces paroles en lettres d'or, OIKEIA ΣΙΝΕ-ΣΙΣ, comme qui diroit, *La propre Conscience*; se trouuant au reste bien empeschée de se voir pied nud entre vn pré semé de fleurs, & vn champ tout plein d'espines. [...] Que si de quelque costé qu'elle se tourne, elle n'y voit que fleurs & qu'espines, c'est pour nous apprendre, Qu'il y a parmy nous deux chemins fort differents: l'un bon & l'autre mauuais, où selon que nostre ame se trouue disposée au bien ou au mal, elle euite le precipice, ou tombe dedans.¹⁷

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. Salvo che per qualche accorgimento grafico, il testo delle due edizioni si equivale.

17. CESARE RIPA, *Iconologie*, a cura di Jean Baudoin, Parigi, 1643, voce 'con-

L'esplicito richiamo all'insegnamento (*c'est pour nous apprendre*), al vizio e alla virtù è un prezioso segnale indicatore. Esso ci riporta al proposito primario di Ripa, edificare «ogni stato di persone» — un disegno che le edizioni parigine dichiarano sin dalla prima pagina, con lo scarno sottotitolo «où les principales choses qui peuuent tomber dans la pensée touchant les Vices et les Vertus sont représentées sous diuerses figures. Gravées en cuire par IACQUES DEBIE et moralement explicquées par I. BAYDOIN». Il riferimento alla buona e alla cattiva coscienza, nondimeno, rivela anche dell'altro; è la spia del fatto che Ripa stesse pensando al giudice della condotta e alla guida dell'azione — o, che è lo stesso, alla 'coscienza morale'.

Nel riproporre una definizione di coscienza morale riconoscibile per tutti, la seconda parte dell'etimologia hobbesiana spiega come si sia affermato un certo uso del termine. In pochissime parole, Hobbes condensa un passaggio epocale; e, poiché ogni vocabolo del passo è rivelatore, occorre soppesare ciascuna sfumatura. Per incominciare, il testo inglese e quello latino mettono l'accento su due aspetti diversi. Aprendo il periodo con la notazione temporale «afterwards», il *Leviathan* del 1651 enfatizza lo stacco rispetto alla fase storica precedente: la storia semantica della 'coscienza' raccontataci dal filosofo entra in uno stadio nuovo, contraddistinto dall'impiego metaforico del nome. In breve, dal senso letterale si passa a uno figurato; e, benché Hobbes parli della transizione come di un avvenimento trascorso (*men made use*), esso non manca di ripercuotersi sulla prassi linguistica del tempo (*it is Rhetorically said*). Rispetto allo scritto originale, il *Leviathan* latino non si contraddistingue soltanto per lo stile asciutto e la sua consueta brevità. Nell'opera del 1668, il passo etimologico del capitolo 7 registra infatti un significativo mutamento dei tempi verbali: in luogo del passato, l'esposizione è condotta al presente (*usurpatur autem vox conscientia saepissime*), scandita da congiunzioni avversative (*usurpatur autem*) e copulative (*sunt etiam*) in un serrato crescendo. Ciò dimostra, senza lasciar più alcun dubbio, che l'etimologia hobbesiana non è una

science'. L'*Iconologia* padovana del 1625 reca scritto: «donna con vn cuore in mano dinanzi a l'occhi con questo scritto in lettera d'oro: οἰκεῖα σύνεσις, cioè la propria coscienza, stando in piedi in mezzo vn prato di fiori, & vn campo di spine. [...] Sta con i piedi ignudi nel luogo sopradetto, per dimostrare la buona, e cattiva via, per le quali ciascuno caminando, ò con le virtù, ò co' vitij, è atto a sentire l'aspre punture del peccato, come il suave odore della virtù».

mera digressione, ma tiene gli occhi fissi all'attualità; essa ha il proprio obiettivo polemico di fronte a sé. Lungi dal sostare su un abuso linguistico remoto, affermatosi grazie alla retorica giudiziaria, Hobbes prende di mira una consuetudine linguistica ancora diffusa ai propri giorni.

Ora, se saldiamo i vari elementi adunati sin qui, sembrano imporsi due conclusioni. Anzitutto, l'assonanza tra le parole scelte dal filosofo e quelle adoperate da Ripa per definire la 'coscienza morale' confermerebbe che una simile accezione del termine non è che derivata: rispetto al primitivo con-sapere, la «secrette cognoissance» è il frutto d'un uso linguistico posteriore (*afterwards, men made use of the same word*). Si prefigura, così, il secondo rilievo: sebbene quest'uso linguistico posteriore sia metaforico, esso non è più saputo come tale; ha smarrito la memoria di sé. La definizione di 'coscienza' promossa dal dizionario visuale di Ripa non reca alcuna traccia dell'impiego figurato dell'«esser consci»; all'opposto, essa lascia intendere ai lettori di catturare il senso proprio del termine, contribuendo a diffondere il malinteso. La seconda parte dell'etimologia mostra come il concetto di 'coscienza morale' sia divenuto di dominio pubblico. Non stupisce che un acuto studioso come Tricaud abbia colto nel segno, comprendendo che il riferimento ultimo del discorso hobbesiano è la ben nota categoria filosofico-teologica. Senza accennare a Cesare Ripa, né ai criteri della propria scelta, egli così traduce il periodo di Hobbes nel *Léviathan*: «ensuite, les hommes se sont servis du même mot, par métaphore, pour désigner la connaissance *de leurs actions* secrètes et de leurs secrètes pensées: c'est pourquoi l'on dit en style rhétorique que la conscience vaut mille témoins». ¹⁸ Tricaud opta per una traduzione non letterale e rende l'inglese «facts» con il francese «actions», nel senso di 'atti' — e di atti «celati» ai più, proprio come illustra l'*Iconologia*. Lasciandosi forse influenzare da una certa lettura moraleggiante del detto di Quintiliano, lo studioso scorge nell'enfatico binomio «secret facts, and secret thoughts» un evidente rimando alla conoscenza privata che il soggetto ha delle proprie azioni e intenzioni. Egli, in altri termini, individua nella formula hobbesiana i chiari segnali della 'conscience morale' e, sulla scia della felice intuizione, decide di lasciarne un'indissolubile traccia nel testo approntato per il pubblico fran-

18. *Léviathan*, cit., p. 61. Corsivo nostro.

cofono. Eppure, il conciso periodo di Hobbes è ancor più ricco di senso di quanto Tricaud non traduca. Il filosofo, infatti, non si risolve per il ben definito 'actions', bensì per il più ampio spettro semantico di 'facts' — in grado di includere, assieme agli atti, le più svariate esperienze del soggetto. E lo stesso si può dire per il testo latino del 1668, che predilige il termine 'facti' ai pur possibili 'acti' e 'facinoris'. Se Hobbes avesse davvero voluto intendere 'deed', bisognerebbe domandarsi perché egli abbia alla fin fine scelto un termine più ambiguo per veicolare il medesimo concetto. Altrimenti, una nuova ipotesi dovrebbe essere formulata; e non resterebbe che un'alternativa: il più vago 'facts', proprio in virtù del carattere polisemico che gli appartiene, funge meglio allo scopo, ampliando l'orizzonte del discorso. Chi assecondasse una simile congettura per accertare fin dove può condurre, si accorgerebbe, così, che il sostantivo assolve un compito cruciale: esso opera da anello di congiunzione tra la prima e la seconda parte del passo etimologico, annunciando, a un tempo, il motivo di continuità e di rottura tra le due fasi della storia hobbesiana. In breve, se l'autore del *Leviathan* decide di servirsi di 'facts', è per un duplice scopo: anzitutto, per esplicitare il legame del nuovo uso di 'coscienza' con la conoscenza di fatto («knowledge of [...] facts», in perfetta conformità con l'originario «know of one and the same fact»); quindi, per mettere in mostra il decisivo passaggio da una conoscenza pubblica a una privata, dal con-sapere con altri al con-sapere con sé.

L'indagine qui giunge a un punto delicato, che richiede la massima cura. A scanso di rovinosi equivoci, occorre tenere distinte due fasi storico-concettuali: altro è il punto d'arrivo della dinamica semantica discussa nella seconda parte dell'etimologia, e altro è il percorso che, dal principio, l'«esser conscî» ha dovuto compiere per raggiungerlo. Detto in altri termini, la nozione di 'coscienza morale', seppur fatidica, è posta a coronamento d'un processo lungo e articolato; e, benché rappresenti l'obiettivo ultimo dell'analisi hobbesiana, non esaurisce tutta la morale della storia. Lungi dal costituire un *caveat* a mero uso dell'interprete, un simile rilievo risulta tanto più importante, quanto è radicato l'errore che si prefigge di emendare. Hobbes, per primo, aveva compreso che le sue radici affondano così in profondità nella storia intellettuale europea, da introdurre il passo etimologico proprio per mettercene al riparo. Con l'affermarsi, nel Me-

dioevo, della ‘coscienza morale’, il primitivo ‘esser conscî’ non solo era pervenuto a uno stadio determinante di sviluppo, ma v’era stato a tutti gli effetti riassorbito: i varî trascorsi del tema semantico della ‘cum-scientia’ smarrirono d’un tratto la propria autonomia, dileguandosi nell’ultimo, e più compiuto, dei proprî frutti. Da quel momento in poi, ‘coscienza’ non avrebbe designato che la categoria morale cara a teologi e filosofi, e, quasi fosse priva di una storia, nella propria luce avrebbe riletto persino gli accadimenti che avevano concorso alla sua genesi. È a questo punto che interviene l’etimologia hobbesiana, per ristabilire la ‘verità’ dei fatti. Trattenendo i lettori dall’incorrere in pericolosi anacronismi, Hobbes smaschera la finzione storica con cui l’impiego metaforico di ‘conscience’ era stato scambiato per l’uso proprio e addita l’autentica origine del concetto. Certo, un dotto umanista come Ripa aveva proferito fin dall’apertura la propria estraneità all’arduo dominio della speculazione filosofica; lungi dall’agire in malafede o per ingenuità, egli aveva sottratto all’*Iconologia* ogni vana aspettativa d’esattezza. Nella premessa metodologica che precede l’opera, la «similitudine della definitione» aveva esibito un apparentamento alla retorica ancor più stretto di quello richiesto per portare a figuratività il pensiero. Accanto al linguaggio figurato e alla forza persuasiva, ossia, all’immagine sensibile, i concetti allegorici di Ripa erano infatti apparsi mutuare dalla «bene dicendi scientia» qualcosa di ben più sostanziale: gli stessi contenuti. Una volta messo a nudo, il procedimento con cui il genere sommo e la differenza specifica sono di volta in volta stabiliti s’era pertanto rivelato «più simile alla descrittione, che adoperano gli Oratori, & i Poeti, che alla propria definitione de Dialettici. Il che forse tanto più conuenientemente vien fatto, quanto nel resto per sè stessa la Pittura» delle icone mentali «più si confà con queste arti più facili, & più diletteuoli, che con quella più occulta, & più difficile». ¹⁹ Eppure, per quanto la schiettezza di Ripa sia degna d’encomî, il legame della ‘coscienza morale’ con la retorica è più profondo di quanto lo studioso non fosse incline ad ammettere: esso era già tacitamente presupposto dalla definizione tomista di ‘conscientia’ — una definizione che, da allora, teologi e filosofi avevano eletto come canonica e che il dipintore di pensieri Ripa, senza sforzî ec-

19. CESARE RIPA, *Iconologia*, Padova, 1625, *Proemio*.

cessivi, si era contentato di riproporre.²⁰ Con la buona pace dell'Aquinate e del pensiero teologico nel suo complesso, la 'coscienza morale' traeva origine dal linguaggio figurato; la sua fortuna straordinaria difatti riposava sull'introversione metaforica della «*knowledge of fact*», ossia, sull'abuso linguistico con cui l'«esser conscî» era passato a designare, dalla testimonianza esteriore, il senso interno o, che è lo stesso, il con-sapere dell'io con sé. Giacché una simile 'coscienza' o conoscenza dei vissuti soggettivi si sarebbe poi specializzata in senso morale, finendo per esprimere, tra tutti i «fatti» privati che l'io con-sa con sé, le specifiche «azioni» del soggetto, è ad essa che la critica hobbesiana si rivolge per prima.

Con la seconda parte dell'etimologia assistiamo a un effettivo punto di svolta della narrazione: l'espansione metaforica del senso di 'coscienza'. Esso corrisponde a una precisa fase di sviluppo del tema semantico della 'cum-scientia', inaugurata dalla comparsa delle locuzioni 'συνειδέναι ἑαυτῷ' e 'conscire sibi'. I nuovi usi linguistici non fecero a meno di riverberarsi sulle stesse 'συνειδήσις' e 'conscientia': giacché i termini vennero a essere applicati in modo metaforico alla conoscenza individuale dei «fatti segreti e [...] segreti pensieri», il loro senso si volse dalla testimonianza esteriore a quella interiore o, in altri termini, dal senso esterno a quello interno. L'originario 'sapere insieme con pochi altri' fu condotto alla situazione estrema «in cui uno 'sa solo con se stesso', ed è quindi solo con la sua *con-scientia*».²¹ In un simile passaggio, avviene un cambiamento decisivo. Con il ripiegarsi del soggetto conoscente su di sé, il sapere non è più privilegio di alcuni, ma soltanto dell'io: le vicende dell'interiorità sono «scienze» non condivise da altri, che, perciò, si 'con-sanno' solo con se stessi. L'esclusività del primitivo conoscere si rende personale, intimo: diviene il conoscer-si dell'individuo.²² Nella misura in cui, con 'συνειδέ-

20. Rinviamo a *Una breve storia della coscienza morale* per un esame più esauritivo della genesi del concetto.

21. Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., pp. 7 e 23.

22. Il primitivo con-sapere si psicologizza, si tramuta nell'appercezione con cui l'uomo conosce se stesso in una visione interiore. Poiché è in una simile 'coscienza psicologica' che la capacità dell'individuo di autodeterminarsi come soggetto nella prassi ha il proprio presupposto, l'avvento della 'coscienza morale' ha potuto gettare nell'oblio le forme del con-sapere che non si rivolgevano ad atti individuali.

ναὶ ἐαυτῶν, la scissione dell'io — divenuto al contempo soggetto e oggetto del conoscere —²³ fa il proprio ingresso nella storia occidentale, non è un caso che la formula riflessiva appaia per la prima volta nel frammento 37 Diehl di Saffo (ca 640–570 a.C.) e sia dunque legata alla lirica greca arcaica e alla sua scoperta dell'individualità.²⁴

Testimonia con chiarezza il senso che il termine era giunto ad assumere la voce «conscientia» del *Dictionarium linguæ latinæ et anglicanæ*. Il sostantivo è tradotto come segue: «a conscience, the testimony or witness of ones owne minde: knowledge, remorse, remembrance of». La nozione è scomposta nei suoi elementi costitutivi, e colpisce che non vi sia più alcuna traccia del significato originario, quel 'con-sapere' dei testimoni che era ancora evocato da «conscius,a,um» («that knoweth with other: witness») poche righe più sotto. Quel che si consuma, sotto ai nostri occhi, è l'emancipazione progressiva della 'conscientia' dalla propria origine, il suo specializzarsi, il divenire cosa a sé. Nel secondo stadio del processo evolutivo del termine, s'assiste all'interiorizzazione della testimonianza in una conoscenza privata, che il soggetto ha *con* e *di* se stesso o, in altri termini, dei segreti recessi della propria mente. Attraverso l'intro-spezione, il rivolgersi del senso dall'esterno all'interiorità, cambia, dunque, il contenuto conoscitivo della 'cum-scientia': ora la 'scienza' è associata ai vissuti psichici individuali e, in primo luogo, ai «remorse, remembrance of» annotati dal dizionario. Non si tratta, tuttavia, di una scelta terminologica arbitraria di Thomas Thomas: la memoria delle proprie azioni e il senso di colpa a essa congiunta appartengono a una fase evolutiva molto antica del tema semantico della co-scienza; anzi, furono simili esperienze fondamentali a innescare il ripiegamento riflessivo del soggetto che è sotteso al passaggio dal «conscire alio» al «conscire sibi». La voce «conscio» del *Dictionarium* coglie con incisiva brevità la transizione avvenuta. Nell'edizione del 1587 si legge: «to know, to knowe and feele himselfe guiltie». Il 'cum', la componente intersoggettiva del conoscere, si è, ancora una volta, dileguata nel semplice 'to know' o nel sapere che è insieme sentimento della colpa.

23. BRUNO SNELL, *Rec. a Fr. Zucker*, Syneidesis-Conscientia, «Gnomon», VI, 1930, pp. 21–30.

24. Purtroppo, il frammento è così lacunoso da non recare alcuna traccia del contesto: «ἐγὼ δ' ἐμαύται / τοῦτο σύνοιδά [io 'con-so' con me stessa questo]». Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 16.

L'esempio latino più celebre della seconda accezione del verbo è svelato nella voce delle copie edite nel 1594 e nel 1619: «nihil conscire sibi, Hor.».²⁵ Ritroviamo le parole proverbiali di Orazio nella prima opera pubblicata da Hobbes, la traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629). Nella lettera dedicatoria il filosofo riserva parole di gratitudine a Sir William Cavendish, secondo conte di Devonshire, celebrando la memoria del proprio allievo e mecenate con un ritratto lusinghiero. Nella persona del conte, il fiore delle più nobili virtù è coronato dal fine discernimento della natura umana e dalla 'civil conversazione': «with whom [men] also he conversed with an openness of heart that had no other guard than his own integrity and that NIL CONSCIRE».²⁶

Accanto all'espressione oraziana, altre tracce del secondo stadio evolutivo del tema semantico della 'cum-scientia' sono rinvenibili nelle opere di Hobbes. Nel *corpus* i termini 'conscious' e 'conscience' sono sovente impiegati con la preposizione 'of' per denotare la presenza del soggetto a se stesso, la sua testimonianza interiore. Un discendente prossimo del costrutto latino «conscire sibi», accompagnato dal genitivo della cosa nota, è «without being conscious to themselves of great sufficiency», tratto dal capitolo undicesimo del *Leviatano*; ma troviamo anche le espressioni «conscious of the fewest abilities»,²⁷ «conscience of deserving to be hated»,²⁸ «conscience of power»²⁹ e «conscious of virtue»,³⁰ cui s'oppongono «conscious of their own defects»³¹ e «conscience of [...] weakness».³² Se, fin qui, 'conscious' e 'conscience' hanno la valenza di un 'senso', un 'cono-

25. *Epist.*, I.1.61. La citazione è sempre inserita dopo il primo significato; con ogni probabilità, l'aggiunta doveva evitare confusioni tra i somiglianti «to know» e «to knowe and feele». Riportiamo il testo del 1619.

26. THOMAS HOBBS, *The History of the Grecian War Written by Thucydides. Translated by Thomas Hobbes of Malmesbury*, I, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, a cura di W. Molesworth, Londra, Bohn, 1843, VIII, p. iv.

27. *Leviathan*, I.6.

28. *Leviathan*, I.11. Il passo è segnalato anche da Hanin come esempio dell'uso hobbesiano di 'conscience' nel senso di 'internal witness', *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 72.

29. *Leviathan*, I.10.

30. *Leviathan*, II.27 e *De homine*, II.13 («signum conscii virtutis suæ»).

31. *Elements of Law*, I.9.3.

32. *Elements of Law*, I.19.2, segnalato anche da Hanin, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 72; *De cive*, III.15.7 («imbecillitatis propriæ [...] conscientia») e III.16.1 («imbecillitatis propriæ conscientia»).

scere' interiore, non macano casi in cui il loro «testimony or witness of ones owne minde» assume la sfumatura semantica di «remembrance of»: si pensi alle locuzioni hobbesiane «conscious of past failings»,³³ «conscience of our own actions»,³⁴ «conscience of their promises»³⁵ e «conscience of contracts».³⁶

Le numerose occorrenze di 'conscious of' e 'conscience of' poc'anzi rinvenute nel *corpus* offrono lo spunto per svolgere due considerazioni; la prima è di natura interpretativa, mentre la seconda volge lo sguardo ai contenuti.

Allegando la definizione esposta nel sesto capitolo degli *Elementi*, «conscience I therefore define to be opinion of evidence»,³⁷ parte della critica sostiene che Hobbes abbracci una tesi eliminativista della coscienza. Non-dimeno, un simile approccio ermeneutico risulta incapace di spiegare le locuzioni documentate: esse, infatti, sono ridotte all'insignificanza oppure sono ammesse nel discorso filosofico ai fini dell'inganno, nella veste d'un sofisticato discorso doppio. Persino ove siano interpretate come sinonimi delle espressioni 'consapevole di' e 'consapevolezza di', e siano dunque scisse da un diretto nesso semantico con la 'coscienza', si finirebbe per compiere una lettura impoverente del testo hobbesiano. Eppure, non v'è alcun motivo di sposare un'ermeneutica turchia, ignorando delle prove manifeste: Hobbes adopera locuzioni che hanno segnato la storia del tema semantico della 'cum-scientia', e le intende nel pieno del loro significato. Basta sfogliare il *Thesaurus linguae Latinae* per imbattersi in illustri antecedenti: si pensi a «conscientia virtutis»,³⁸ «sibi vitiorum omnium conscius princeps»,³⁹ «animi imbecillitatis sibi conscii»,⁴⁰, «conscium infirmitatis

33. *De homine*, 14.10 («præteritorum lapsuum conscii»).

34. *Elements of Law*, 1.9.1.

35. *De cive*, II.6.4 («conscientia promissorum»).

36. *De cive*, II.14.18 («pactorum et datæ fidei conscientia»).

37. *The Elements of Law*, 1.6.8.

38. CICERONE, *De natura deorum*, III.85; SENECA, *Epistolæ morales ad Lucilium*, 59.16.

39. PLINIO, *Panegyricus*, 47.1.

40. SENECA, *Dialogi*, III.20.3. Frequente è anche la *lectio* «animi infirmitatis sibi conscii», rinvenibile negli scritti *Naturales quæstiones*, VI.2.4, *Epistolæ morales ad Lucilium*, 116.5, *Dialogi*, VI.11.4.

nostræ»,⁴¹ «ex conscientia suæ infirmitatis»,⁴² «erectus [...] maximi et pulcherrimi facti sui conscientia»,⁴³ «mens conscia factorum». ⁴⁴ Né simili costrutti, a propria volta, erano del tutto inauditi in Occidente: basterà rammentare in questa sede che l'intro- versione metaforica del tema semantico della 'con- scientia' si era dapprima diffusa nella greicità, con la comparsa — accanto alla formula συνειδέναι τινί, 'essere testimone con' — dell'espressione συνειδέναι ἑαυτῷ, indicante la 'testimonianza' degli stati interiori e delle esperienze personali del soggetto.⁴⁵ Con la riscoperta e la traduzione dei classici greci e latini, gli umanisti introdussero nella lingua inglese dei calchi degli antichi costrutti, per conferirle una maggior ricchezza espressiva. Prima che il *Leviathan* fosse pubblicato, pertanto, un lettore avrebbe potuto rievocare gli splendori dell'antichità con le locuzioni «conscience of mine own true faithful hart and deuocion»,⁴⁶ «conscience of his own miserie»,⁴⁷ «conscious of an vpright and vnspotted life»,⁴⁸ «conscious to himselfe, of an honest ciuill life»,⁴⁹ «conscious to himselfe, that he is most defective». ⁵⁰ Decidendo di ricorrere a 'conscious of' e 'conscience of' in un contesto linguistico controllato come il trattato filosofico, Hobbes, dunque, non si limitava a reiterare delle espressioni formulari; al contrario, egli dava prova di convalidare il tenore conoscitivo della 'co- scienza' come prassi autoriflessiva: col che, è esaurita la prima considerazione.

41. QUINTILIANO, X.3.19.

42. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, I.2.10.

43. CICERONE, *Philippicæ*, 1.9.

44. STAZIO, *Thebais*, 3.330.

45. Così, per citare un esempio, la latina «conscientia virtutis» era stata preceduta da analoghe manifestazioni linguistico-culturali: «Ἡ δεινὸν ἄρ' ἦν, ἡνίχ' ἄν τις ἐσχλὸς ὢν αὐτῷ συνειδῇ [formidabile, quando qualcuno è 'in sé conscio' del proprio valore]» del frammento 931 di Sofocle e «ἐκεῖνο ἑμαυτῷ σύνοιδα, ὅτι περὶ Ὀμήρου κάλλιστ' ἀνθρώπων λέγω [io 'con-so' con me stesso che intorno ad Omero parlo meglio di ogni altro]» dello *Ione* platonico, 533c. I testi sono riportati nella traduzione di Cancrini, Syneidesis. *Il tema semantico della «con- scientia» nella Grecia antica*, cit., pp. 57 e 95.

46. THOMAS MORE, *Letter to Master Secretary Thomas Cromwell* (1533), in *Works* (1577), II.1424/2, *Oxford English Dictionary Online*, 'conscience'.

47. THOMAS NORTON, *The Institution of Christian Religion, vvvrytten in Latine by maister Ihon Caluin* (1561), II.f.78. *Ibidem*.

48. ROBERT BOLTON, *A Discourse about the State of True Happinesse* (1611), 140. Ivi, 'conscious'.

49. *Ibidem*.

50. FRANCIS BACON, *Essayes* (1625), 305. *Ibidem*.

Veniamo ora al secondo rilievo. La presenza, nel *corpus*, di costrutti basati sul tema semantico della ‘cum–scientia’ è rilevante anche sotto un altro profilo, quello contenutistico; essa contribuisce a gettar nuova luce sul programma teologico–politico hobbesiano. Le numerose occorrenze di ‘conscious of’ e ‘conscience of’ dimostrano, infatti, quale considerazione Hobbes riponesse in una corretta conoscenza di se stessi, ossia, delle «abilities of the mind» e dei suoi «defects». ⁵¹ Rammentare le proprie azioni significa conoscerle e, insieme, conoscersi, formando un’idea adeguata delle proprie capacità; ed è evidente che senza una simile «well grounded» «conception of our own power» la prassi individuale non possa in alcun modo dispiegarsi con efficacia. ⁵² Sarà il prosieguo del lavoro, tuttavia, a far piena luce sul punto di svolta dell’hobbesiana lettura di sé, e a valorizzarne i motivi di profonda originalità rispetto al *nosce te ipsum* della tradizione.

La seconda fase evolutiva del tema semantico della co–scienza trova la propria espressione più compiuta nel detto proverbiale «conscientia mille testes». Se un umanista dei secoli sedicesimo e diciassettesimo lo avrebbe associato con prontezza a Quintiliano, nelle sue varianti vernacolari il proverbio non sarebbe stato meno noto al «common man» del tempo. Ancora una volta, «la biblioteca ‘personale’ di Hobbes» ⁵³ ci restituisce uno spaccato prezioso dell’epoca e della sua unità intellettuale. Il volume ottocentocinquantequattro dell’‘Old Catalogue’, pubblicato a Londra nel 1615, reca il titolo eloquente di *Ianua linguarum*. Il testo figura nella seconda parte del catalogo, tra le opere generali scritte nelle lingue classiche e in inglese, ⁵⁴ ed è di nuovo un dizionario, sebbene d’un tipo affatto differente rispetto al *Dictionarium linguæ latinæ et anglicanæ*: in luogo di comparire in ordine alfabetico, le sue voci sono raggruppate per temi, secondo l’approccio onomasiologico. La scelta rispondeva a un metodo didattico ambizioso:

⁵¹ *Leviathan*, 1.8.

⁵² Ove il soggetto non si valuti sulla base della «coscienza» — o, che è lo stesso, di una «assured and certain experience» — delle proprie azioni, egli si condanna all’inazione o all’insuccesso, come spiega Hobbes negli *Elements of Law*, 1.9.1 e nel *Leviathan*, 1.6.

⁵³ Così Talaska definisce il catalogo della biblioteca di Hardwick redatto da Hobbes, dopo aver dimostrato che il filosofo diresse gli acquisti dei Cavendish per circa un ventennio. *The Hardwick Library and Hobbes’s Early Intellectual Development*, cit., p. 3.

⁵⁴ Ivi, p. 91.

nell'intendimento dell'autore, il gesuita di origini irlandesi William Bathe (1564–1614), l'opera doveva offrire un «modus maxime accomodatus, quo patefit aditus ad omnes linguas intelligendas»,⁵⁵ e, in primo luogo, al latino. Rivolta a un gruppo eterogeneo di discenti, come missionarî, ambasciatori, studiosi e domestici alle dipendenze della nobiltà, essa prometteva, a quanti volevano acquisire con sveltezza la padronanza delle lingue straniere, un metodico apprendimento del vocabolario e della fraseologia necessari alle situazioni comunicative più comuni.⁵⁶ A tal fine, la prima edizione dell'opera, apparsa nel 1613, presentava una raccolta di 1200 frasi latine, tradotte in spagnolo, e formulate in modo da non ripetere alcuna parola. I periodi, secondo la metodologia innovativa che ispirava il manuale, avevano lo scopo di insegnare agli apprendisti poliglotti le norme grammaticali e della traduzione *in rebus*, ossia, mediante detti e locuzioni pronti all'uso.⁵⁷ Per facilitarne lo studio mnemonico, le frasi erano poi numerate e suddivise in centurie tematiche, sì da coprire il vocabolario di base di dodici domini semantici: virtù e vizio; saggezza e follia; temperanza e intemperanza; giustizia e ingiustizia; forza e codardia; azioni umane; cose turbolente e quiete; oggetti animati e inanimati; oggetti artificiali; cose miscellanee; lessemi ambigui. L'ultima centuria si componeva d'un discorso unico in cui confluivano i vocaboli ad alta frequenza restanti.⁵⁸ La traduzione aveva il duplice obiettivo di permettere l'apprendimento del latino, tramite un vernacolo, e di un vernacolo straniero, tramite il latino. Completava l'opera un indice dei vocaboli latini utilizzati con la relativa traduzione. Ne risultò un successo editoriale straordinario, che conobbe una quarantina di versioni in tutta Europa.⁵⁹ In Inghilterra, ove fu tradotto per la prima volta da William Welde, *Ianua linguarum* spopolò. Il volume annotato da Hobbes nell'«Old Catalogue» corrisponde alla prima delle cinque edizioni

55. In tal modo recitava il sottotitolo della prima edizione, riportato da WERNER HÜLLEN, *English Dictionaries, 800–1700. The Topical Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 377.

56. Ivi, p. 381.

57. *Ibidem*.

58. Ivi, pp. 378–379. Tutti i sostantivi erano tratti dal celebre dizionario latino di Ambrogio Calepio, che fece la propria comparsa nel 1502. La loro scelta riposava su uno studio pionieristico dei termini impiegati con maggior assiduità dagli studenti di *litteræ humaniores*.

59. Ivi, p. 379.

curate dallo studioso e comparse negli anni 1615, 1616, 1619, 1621 e 1623.⁶⁰ Se Welde rimaneggiò la prefazione e il proemio originali, revisionò l'indice dei nomi e si curò di rimuovere ogni riferimento all'autore e ai suoi confratelli, egli, nondimeno, mantenne tutte le frasi latine del 1613. Di conseguenza, lo studioso ereditò da Bathe anche l'impianto moraleggiante del manuale, conferitogli dalle numerose massime proverbiali e dalle ben sette centurie sull'agire umano, i vizî e le virtù poste in apertura. Nello spalancare la via all'apprendimento linguistico, *Ianua linguarum* ci offre, dunque, un formidabile «accesso» alle credenze e ai principî religiosi che informavano la cultura del tempo.

Orbene, nella prima centuria, dedicata alle sentenze morali «de virtute & vitio in communi», rinveniamo, poco dopo «initii difficultas toleranda», «principium dimidium totius», e «reminiscere te omninò pulverem esse», «conscientia mille testes».⁶¹ Nella traduzione inglese proposta da Welde si legge: «the conscience is a thousand witnesses».⁶² La frase è la diciassettesima dell'intera raccolta. Che il proverbio riportato da Quintiliano inaugurasse il libro di testo con cui generazioni di studenti inglesi avrebbero appreso il latino è un dato rilevante. Ciò dimostra, anzitutto, che esso godeva ancora di chiara fama nel Seicento, e non solo presso gli accademici: giacché il manuale di Bathe era rivolto a quanti desideravano padroneggiare le lingue con celerità nelle situazioni comunicative più comuni, il detto doveva esser d'uso corrente nelle sue varianti vernacolari. *Prima facie*, dunque, la storia della 'coscienza' parrebbe narrare della profonda unità intellettuale europea, della sua capacità di conferire nuova vita alla tradizione latina investendola del ruolo di mediatrice fra le lingue e le culture moderne. Eppure, sotto la superficie d'una continuità ininterrotta si agita dell'altro. L'inserimento di «conscientia mille testes» nella «centuria [...] sententiarum moralium» mette in luce una frattura; mostra che, al di là di una formula che si ripete identica a se stessa, il latino di Quintiliano e quello insegnato da Bathe e da Welde esprimevano cose diverse. Così, in secondo luogo, l'inclusione dell'adagio nell'impianto tematico di *Ianua*

60. *Ibidem*.

61. *Ianua linguarum, sive modus maxime accomodatus, quo patefit aditus ad omnes linguas intelligendas*, a cura di William Welde, Londini, Matthæi Lownes, 1615, p. 2.

62. *Ivi*, p. 3.

linguarum rivela che la ‘«conscientia»’ aveva smarrito la memoria della propria origine: essa s’era resa autonoma dal contesto retorico originario per insediarsi stabilmente nel discorso morale.

Diversi fattori concorsero a un simile passaggio. Determinante fu, innanzitutto, la grandiosa sintesi tomista, che sancì la centralità della coscienza nella riflessione teologico-morale cristiana, oscurandone, al tempo stesso, i trascorsi semantici. In secondo luogo, e più in generale, si deve tener presente che tra etica e retorica si stabilì un legame molto stretto, per motivi storico-concettuali differenti. Nel Medioevo, quando l’etica non era ancora riconosciuta come una disciplina autonoma di insegnamento, l’*Institutio oratoria* divenne oggetto delle prime letture moraleggianti. All’epoca, le problematiche attinenti alla condotta erano discusse nel *trivium*, il primo segmento d’istruzione delle arti liberali, suddiviso in grammatica, dialettica e retorica. Tra tutte le opere che componevano il lascito della classicità, le *Institutiones* di Quintiliano rappresentavano una delle poche a esser state tramandate per intero nei lunghi secoli dell’età di mezzo. Benché costituissero un manuale di retorica, l’intento pedagogico e la materia trattata le rendevano così idonee all’analisi morale, da esser presto ritenute un classico del genere. In seguito, con la riscoperta dell’*Etica* di Aristotele, avvenuta attorno al 1245, delle ragioni teoriche più stringenti avrebbero consolidato il ferace connubio di morale e retorica. Nello stabilire che, in ogni disciplina, occorre ricercare il tipo di esattezza compatibile «con la natura dell’oggetto», lo Stagirita aveva decretato, contro l’equazione platonica di $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ e $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$, la definitiva spaccatura tra la comprensione scientifica e la saggezza pratica.⁶³ Mentre le scienze sono esatte e dimostrative poiché hanno per oggetto «gli universali e le cose che sono necessariamente», l’etica non ammette dimostrazione, giacché concerne la mutevole realtà umana.⁶⁴ Sprovvisto della certezza che contraddistingue la matematica, la fisica e la filosofia prima, il ragionamento morale possiede un carattere presuntivo: esso elabora argomentazioni ‘probabili’ a partire da premesse basate sull’opinione, ossia, su quel che appare accettabile a

63. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2003, 1094 b 12-14 e 23-27.

64. Per una discussione più approfondita, si rinvia a *Hobbes, Cartesio e la casuistica*.

tutti o ai più. La sua validità, inoltre, risiede nell'accuratezza con cui affronta ogni situazione concreta, valutando le sempre cangianti circostanze in cui si dispiega la prassi. Eppure, la persuasività degli assunti generali e la ponderazione caso per caso non erano una caratteristica esclusiva della ricerca morale. Nella misura in cui, con un'analoga metodologia, la retorica filosofica teorizzata da Aristotele decideva dell'utilità, della legittimità e della validità delle azioni umane, tra le due discipline s'instaurò un vincolo profondo, che sino alla modernità plasmò la *forma mentis* di quanti si accingevano a trattare le questioni più squisitamente pratiche.

L'aver collocato l'analisi etimologica hobbesiana sullo sfondo delle concezioni coeve della coscienza ci consegna un primo risultato. Nella seconda parte dell'etimologia, Hobbes mette in chiaro che, se «the Conscience is a thousand witnesses», è perché «it is Rhetorically said». Mentre la condotta degli individui aveva il proprio fondamento incrollabile nella coscienza, quasi si trattasse di un dato originario, il filosofo entra nel vivo della critica filosofica del concetto. Evocando Quintiliano e il contesto argomentativo della 'sua' «conscientia», Hobbes mostra come l'impiego del termine in un'accezione morale non fosse per nulla aporofetico. Senz'alcuna ambiguità, lo studio dei trascorsi semantici del vocabolo attestava la derivazione del costrutto «*conscire aliquid sibi*» da «*conscire aliquid alio* (o *aliis*)», dissolvendo l'origine metaforica della 'testimonianza' interiore. La cosiddetta 'coscienza' morale cui si appellava il discorso ordinario non era, dunque, che il frutto inconsapevole di un lontano spostamento retorico, di una forzatura linguistica condotta a fini persuasivi. Il *principium firmissimum* della prassi affondava le radici nell'abuso dei nomi.

Per decifrare la critica hobbesiana occorre sciogliere l'enigma di Quintiliano. Sotto ai nostri occhi si consuma un passaggio decisivo: la seconda parte dell'etimologia parla del mutamento semantico che ha condotto agli albori della coscienza, intesa come baricentro dell'identità soggettiva e dell'azione individuale. Tuttavia, è impossibile comprendere gli effetti della trasposizione retorica della *cum-scientia* se non se ne colgono, dapprima, le cause, stabilendo che cosa il retore intendesse con «conscientia mille testes». Fin'ora gli studiosi ne hanno offerto delle letture parziali o, addirittura, contrastanti.

Feldman, che è a tal punto incerta sulla natura e sulla veridicità del

passo etimologico da definirlo talvolta «Hobbes's history of the word»,⁶⁵ ora «this presumed etymological history»,⁶⁶ se non, perfino, «the fable of conscience»,⁶⁷ non associa la locuzione a Quintiliano. Di conseguenza, la studiosa si limita a interpretarne il senso generale: «conscience is thus the witnessing of one's own knowledge of private facts and thoughts. Hobbes's citation [...] is in fact a confirmation of the condemnation of rhetoric in general with regard to the conditions for preserving truth and constancy of words». ⁶⁸ Per quanto pregevole, l'analisi di Feldman non si fonda su un esame delle fonti impiegate da Hobbes; serbando, dunque, un carattere congetturale, essa trae sovente delle conclusioni affrettate: «in such concealment, private opinion comes to substitute for private knowledge». ⁶⁹ Per Tralau la massima parrebbe implicare che la 'coscienza' sia il giudizio retto. ⁷⁰ Eppure, formulando una simile ipotesi sulla base del contesto discorsivo hobbesiano, lo studioso non sa stabilire in che cosa il riferimento ai «thousand witnesses» sia retorico, eccezion fatta per la possibile fonte dell'espressione: «perhaps because his [Hobbes's] source for the expression was probably Quintilian, who labels it a proverb». ⁷¹ Hanin, che pur si sofferma sul passo del capitolo settimo, sorvola sulle implicazioni della seconda parte dell'etimologia, liquidandole come conformi allo studio di Lewis sugli sviluppi semantici della 'coscienza'. Esse, in breve, concernerebbero il passaggio dall'«internal witness» al «moral judge». ⁷² Tuttavia, è lo stesso Lewis a negare una simile lettura. Associando il proverbio di Quintiliano alla testimonianza interiore, lo studioso specifica infatti a chiare lettere che «*conscientia*, so far as we have seen, issues no commands or permissions. [...] Nor is there yet any idea of *conscience* as a separate faculty of the soul. The only faculty involved is knowing by

65. *Conscience and the Concealment of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, cit., nota 9, p. 36.

66. Ivi, p. 27.

67. Ivi, p. 29.

68. Ivi, p. 26.

69. *Ibidem*.

70. *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 73.

71. *Ibidem*. Sebbene Tralau, a differenza di Feldman, associ il detto a Quintiliano, egli non desume dall'*Institutio oratoria* alcuno spunto per un approfondimento ulteriore.

72. *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 71.

memory». ⁷³

Se per gli studiosi del pensiero hobbesiano il significato della massima resta nebuloso, nemmeno per coloro che sono avvezzi alle ricerche etimologiche si rivela di semplice lettura. Lewis, che di consueto si distingue per la meticolosità delle proprie analisi, cede a un'assimilazione troppo frettolosa della componente intersoggettiva del conoscere veicolata dalla *cum-scientia* con la segretezza dei congiurati: «Quintilian (v, xi) quotes as a proverb *conscientia mille testes*; one's own conspiring is (as bad as) a thousand (external) witnesses». ⁷⁴ La mossa, nondimeno, finisce per condurlo fuori strada, impedendogli di dar pieno risalto al mutamento in atto. Non così avviene per Cancrini, che, attenendosi a una traduzione letterale, parrebbe sulle prime cogliere il senso del proverbio: «evidentemente intende affermare che la singola testimonianza della 'coscienza' vale, per sé, quanto quella di mille testimoni». ⁷⁵ La chiosa aggiunta poco più sotto, però, la trae in inganno sul punto decisivo: *conscientia mille testes* sarebbe detto «anche in paradossale antitesi rispetto alla norma procedurale del diritto romano», per cui nessuno può testimoniare in una questione che lo riguardi. ⁷⁶ Se il rilievo fosse giusto, il retore avrebbe formulato un argomento inservibile ai fini processuali. Quintiliano, a onor del vero, intendeva tutt'altro; e basterà un esame del contesto discorsivo in cui appare il proverbio per dipanare ogni dubbio.

4.1. *La conscientia mille testes di Quintiliano*

L'*Institutio oratoria* (96 d.C. ca) è la maggiore delle opere di Quintiliano; è lo scritto che gli ha guadagnato una fama imperitura. Di consueto tradotta con *La formazione dell'oratore*, essa si presenta alla lettura come il più completo manuale di pedagogia e retorica dell'antichità. Nei dodici libri che lo compongono, Quintiliano espone le proprie raccomandazio-

73. *Studies in Words*, cit., pp. 190-191.

74. Ivi, p. 190.

75. Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, ed. cit., *Introduzione*, p. 28.

76. Ivi, p. 40.

ni per l'educazione di un cittadino romano aristocratico,⁷⁷ a partire dai primi studî linguistici e grammaticali (libri I–II), attraverso l'apprendimento della dottrina retorica e gli esercizi di declamazione (libri III–XI), fino all'ufficio pubblico dell'oratore ideale e al suo ritiro a vita privata (libro XII). Accogliendo la partizione oratoria formalizzata da Cicerone, Quintiliano dedica all'*inventio*, la parte basilare e prima della retorica, consistente nella ricerca degli argomenti utili alla causa, i libri dal terzo al sesto; il libro settimo verte sulla *dispositio*, l'espressione ordinata dei frutti dell'*inventio*; svolgono la terza parte della retorica i libri ottavo e nono, rivolti all'*elocutio*, che ha per scopo di adornare i diversi elementi del discorso; infine, la *memoria* e l'*actio* — con cui l'oratore apprende e declama il proprio discorso, regolando la voce, i gesti e il portamento in maniera confacente — sono i temi dell'undicesimo libro. È proprio nel pieno dell'*inventio* che appare il detto «conscientia mille testes»: esso figura nel libro quinto, all'interno d'una trattazione che non possiede alcuna attinenza con le massime prudenziali. Al centro del discorso non è, infatti, la dirittura dei costumi, ma la dimostrazione retorica.

Quintiliano è alle prese con la più importante delle parti che compongono le cause giudiziali, la *probatio*,⁷⁸ in cui sono esposti gli argomenti idonei *ad faciendam fidem*, vale a dire, a ottenere di essere creduti. La materia è delicata: ne va, infatti, della «vittoria stessa, che rappresenta il fine per cui si parla».⁷⁹ Accogliendo la distinzione aristotelica tra πίστεις ἄτεχνοι e ἐντεχνοι,⁸⁰ Quintiliano suddivide le prove (*probationes*) in oggettive o indipendenti dalla retorica (*inartificiales*) e in soggettive o fornite dall'arte e da chi la pratica (*artificiales*). La prima categoria racchiude le conferme che l'oratore ricava dal di fuori della «bene dicendi scientia»⁸¹ — quali i procedimenti pregiudiziali, le dicerie, gli interrogatori con la tortura, le

77. Si trattava, *in primis*, di Geta, il figlio del funzionario della corte di Domiziano Vittorio Marcello, cui il volume è dedicato.

78. Posta al centro esatto di un'orazione — dopo l'*exordium* e la *narratio*, e prima della *refutatio* e della *peroratio* —, essa ne rappresenta l'unica componente indispensabile: nelle parole del retore, «qualunque altra può talvolta non essere necessaria [...] ma non c'è processo, che non abbia bisogno della confermazione». QUINTILIANO, *L'istituzione oratoria*, a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura, Torino, UTET, 1979, v.1.5, pp. 552–553.

79. Ivi, v.8.1, p. 575.

80. ARISTOTELE, *Retorica*, I.2.2.

81. *L'istituzione oratoria*, cit., II.15.34, p. 292.

scritture, il giuramento e i testimoni — e che egli si limita a sostenere e a ribattere con tutti i mezzi a disposizione dell'eloquenza.⁸² Alla seconda appartengono, invece, le prove «che l'oratore stesso trae dalla causa e in certo qual modo genera», come le prove di fatto (*signa*), le argomentazioni topiche o dei luoghi comuni (*argumenta*) e gli esempi (*exempla*).⁸³ Sebbene si tratti, in tutti e tre i casi, di elementi esclusivamente tecnici, «aggiunti per persuadere»,⁸⁴ è al terzo che ci conduce la nostra indagine, invitandoci a sostare.

'Exemplum' rende il greco 'παράδειγμα', termine con cui Aristotele aveva definito l'induzione retorica; nella τέχνη ῥητορική, infatti, gli esempi connettono i casi particolari alla norma generale, al pari dell'induzione nella dialettica.⁸⁵ La ricerca giunge, così, alla svolta decisiva; poiché se, in senso stretto, 'exemplum' designa le «testimonianze che hanno fondamento storico», in generale denota «ogni comparazione di termini simili»,⁸⁶ sia essa suggerita dalla fantasia dell'oratore, tratta dall'autorità «di genti, popoli, savî, cittadini insigni e poeti illustri» o ispirata dai proverbî e dalle massime della saggezza popolare.⁸⁷ Ed è qui, tra i «vulgo recepta», che Quintiliano annovera «conscientia mille testes», accanto a «ubi amici? Ubi opes» e a «pares autem cum paribus maxime congregantur».⁸⁸ Quale sia la loro utilità ai fini del processo è presto detto: nella misura in cui le massime popolari sono di autore incerto, esse costituiscono «una sorta di patrimonio comune»⁸⁹; ma, proprio nel dar vita a un simile «patrimonio» conoscitivo «comune», esse acquistano una forza probatoria superiore alla stessa *auctoritas*. Raffrontando i proverbî e le massime della saggezza popolare ai giudizi autorevoli, Quintiliano è infatti costretto a concludere che i primi «sono in certo qual modo testimonianze ancor più valide, in quanto non sono predisposte per la causa, ma dette e fatte con la mente sgombra

82. Ivi, v.1.1, p. 553.

83. Ivi, v.1.1, p. 553 e v.9.1, p. 579.

84. Ivi, v.8.1, p. 575.

85. Lo Stagirita aveva suddiviso le dimostrazioni retoriche in due generi, l'esempio (παράδειγμα) e l'entimema (ἐνθύμημα), per poi individuarne i corrispettivi nell'induzione (ἐπαγωγή) e nel sillogismo (συλλογισμός) dialettici. *Retorica*, I.2.8.

86. *L'istituzione oratoria*, cit., v.11.1, p. 629.

87. Ivi, v.11.36-37, p. 643.

88. Ivi, v.11.40, p. 644.

89. Ivi, v.11.41, p. 645.

da passioni di parte, solo appunto perché sembravano o onestissime o giustissime». ⁹⁰

Per quanto il retore non si soffermi a lungo su «conscientia mille testes», l'analisi del contesto discorsivo del libro quinto fornisce gli elementi necessari a sciogliere le prime difficoltà ermeneutiche. Ancor prima di prendere in esame il significato del detto, è infatti possibile guardarsi da alcuni gravi travisamenti. Nel discorrere dell'*exemplum*, Quintiliano svolge due considerazioni fondamentali. In primo luogo, riportando la massima tra i «vulgo recepta», egli attesta la diffusione, nel linguaggio ordinario del primo secolo dopo Cristo, di un qual certo uso della 'conscientia', offrendo degli elementi preziosi per ricostruire lo sviluppo storico del concetto. Non si tratta d'una cosa di poco conto. *Ex abrupto*, una fonte letteraria rimanda oltre di sé, spalancando la cerchia ristretta dei propri lettori alle pratiche linguistiche degli strati popolari. L'*Institutio oratoria* rappresenta, perciò, una delle rare occasioni in cui la colta latinità lascia intravedere un ritratto dell'uomo comune, seppur con l'obiettivo di strapparne l'assenso. In secondo luogo, nell'includere il detto all'interno della *probatio* — vale a dire, nella sezione culminante del trattato didascalico —, il retore riconosce *expressis verbis* alla coscienza lo statuto di elemento probatorio. Se la massima rientra nel più esaustivo manuale di retorica pervenutoci, è nella veste di «prova artificiale» — anzi, di quei «testimonia potentiora» che fanno dei proverbî e dei detti popolari degli *exempla* più efficaci dei «celebrati precetti dei Sette Savî», ⁹¹ come d'ogni altra forma di *auctoritas*. La tesi di Cancrini viene, pertanto, a esibire la propria infondatezza: ove «conscientia mille testes» confliggesse con la norma procedurale del diritto romano per cui nessuno può testimoniare «in re sua», la massima smarrirebbe ogni valore probatorio e, con esso, la propria attinenza con la dimostrazione retorica discussa nel quinto libro. Quintiliano, in breve, contravverrebbe al rigore discorsivo nientemeno che nel punto di svolta del trattato, tradendo lo stesso spirito dell'opera.

90. Nell'originale leggiamo: «testimonia sunt [...] quodam modo vel potentiora etiam, quod non causis adcommodata sunt, sed liberis odio et gratia mentibus ideo tantum dicta factaque, quia aut honestissima aut verissima videbantur». Ivi, v.11.37, pp. 642–643.

91. Ivi, v.11.39, p. 645.

Una volta accertati il fine e l'attualità della massima, resta ora da chiarire perché «conscientia mille testes», al pari degli altri detti, «sembrasse a tutti profondamente vero». ⁹² In altri termini, occorre far luce sul senso dell'adagio. Il compito non è punto banale: ai tempi di Quintiliano, il processo di ramificazione del tema semantico della 'cum-scientia' aveva arrecato i primi frutti e si stava ormai avviando a imboccare il tornante decisivo. Gli elementi che sarebbero confluiti nell'unica, grande, narrativa della 'coscienza morale' erano pronti o, in qualche modo, già prefigurati; essi, tuttavia, giacevano ancora sparsi, in attesa di una potente idea unificatrice che cogliesse un filo conduttore fino ad allora frammentario e soltanto implicito. Quella 'coscienza' ch'era detta valere al pari di mille testimoni era ancora lontana da un simile scenario; essa apparteneva alla stagione del molteplice, partecipando della ricchezza semantica che pervadeva un orizzonte così composito. È qui, dunque, che sorgono le difficoltà interpretative, poiché un'adeguata analisi della massima non può cedere alle lusinghe d'una lettura omologante, ma deve documentare i piani semantici che sono confluiti nella 'conscientia' e il modo del loro rapportarsi, senza perdere di vista l'insieme. Per sfuggire alla Scilla della semplificazione, come alla Cariddi di un'irriducibile molteplicità di significati, occorre pertanto individuare il senso fondamentale del detto, ed esibire come, attorno ad esso, gli altri si siano andati organizzando. Si procederà, a tal fine, con un breve *excursus* della 'coscienza' giuridica: l'inserimento della nozione nel contesto legale compiuto da Quintiliano non costituiva, infatti, un caso isolato; quel che si consuma nell'*Institutio oratoria*, al contrario, discendeva e, in fin dei conti, sanciva un lungo percorso, iniziato ben prima che il termine 'conscientia' potesse affermarsi. La digressione, quindi, mostrerà come la prassi forense abbia offerto un contributo decisivo allo sviluppo del tema semantico della 'cum-scientia', portando alla luce gli esiti più fecondi del contatto tra il foro e quello che sarebbe divenuto il *forum internum*. Al termine dell'indagine, non solo saranno superati i maggiori scogli a una retta comprensione della massima, ma si potrà apprezzare a pieno l'influsso del contesto giuridico sulla nascita della 'coscienza morale'.

92. Ivi, v.11.41, p. 645.

Una breve storia della coscienza giuridica

4.2. Una breve storia della coscienza giuridica

Il legame che la ‘coscienza morale’ intrattiene con il foro è molto stretto, sia sul piano storico che concettuale. Ad offrirne la prova conclusiva è il ‘che cos’è’ della categoria: definendo la ‘conscientia’ nei termini di ‘giudizio’ — ovvero, come quel giudizio pratico sulla condotta che, per quanto fallibile, vincola moralmente —, Tommaso d’Aquino dimostrava d’aver chiarificato e condotto a sintesi la lunga stagione di dibattiti che l’aveva preceduto, foggiano il concetto sul preciso modello dell’attività giudiziaria. L’analogia dovette riscuotere una fortuna senza pari, se, ancora per Hobbes, «a man’s conscience and his judgment is the same thing».⁹³ Eppure, ancor prima che la corte di giustizia giungesse ad informare la coscienza nel suo tratto distintivo, una schiera di figure tratte dalla terminologia giuridica aveva orientato il lungo processo di costituzione del concetto. Uno dei casi più esemplari è offerto dal tipico immaginario spaziale con cui l’idea è raffigurata al pensiero. Come svariati studiosi hanno messo in luce, la coscienza suole essere rappresentata come uno spazio interiore attraverso una fraseologia che utilizza «spatial models of interiority or insideness, as indicated by the association of conscience with the preposition ‘in’».⁹⁴ Così, nel Medioevo, ha visto gli albori la celebre immagine dell’*intus hominis*;⁹⁵ per quanto mai la *forma mentis* dell’epoca avrebbe potuto concepire la coscienza come un *luogo* interiore, se la spazialità non fosse stata introdotta, in quella ch’era per tutti l’anima *immateriale* dell’individuo, sulla base di un preciso riferimento, ossia, sul modello del foro. Già da tempo, del resto, la maggior parte dell’immaginario della coscienza insisteva sull’area semantica forense, a riprova del ruolo decisivo giocato dalla prassi giuridica nella genesi della categoria morale. A partire dall’ellenismo, fino

93. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, II.29. Il passo è a tal punto paradigmatico da comparire tra gli esempi dell’accezione morale di ‘coscienza’ prodotti dall’*Oxford English Dictionary Online*, ‘conscience’.

94. KAREN FELDMAN, *Conscience and the Concealment of Metaphor in Hobbes’s Leviathan*, cit., p. 23 e *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, cit., p. 27.

95. In questi termini AGOSTINO D’IPPONA (354–430) definisce la coscienza nel commento al Salmo 45 («intus hominis quod conscientia vocatur»), mostrando alla plebe come «sola conscientia recta refugium, ubi Deum invenire possumus», *Enarrationes in Psalmos*, 45.3.

ai primi secoli dell'era cristiana, era stata la corte di giustizia ad aggregare le metafore funzionali che, via via, sarebbero confluite nella *conscientia* tomista. Quando la definizione della 'coscienza' come giudizio era ben lungi dall'essere formulata, nel fluire storico degli eventi era già apparsa una coscienza 'testimone', 'accusatore', 'difensore', 'giudice', 'carnefice', 'corte di giustizia'.⁹⁶ Per quanto fossero ardite, le metafore giuridiche non erano dei semplici *flatus vocis*, destinati a disperdersi senza lasciare alcuna traccia; all'opposto, esse avevano trasferito al ripiegamento riflessivo del soggetto espresso dal 'con-sapere dell'io con sé' altrettante proprietà: come i testimoni in una causa, la συνείδησις o *conscientia* decide dei fatti, stabilendo la responsabilità dell'imputato;⁹⁷ al pari del pubblico ministero e di un avvocato difensore incolpa o difende il soggetto per gli atti commessi; calandosi nei panni del giudice, una volta che gli avvenimenti siano stati accertati, pronuncia la sentenza in materia di diritto e commina la pena;⁹⁸ in maniera non dissimile da un carnefice, infligge la punizione prevista dalla legge; infine, la coscienza accorpa la totalità degli attori del processo figurando come una corte di giustizia — definita, dal pensiero teologico successivo, come *forum internum*. A partire dal 'teste' fino al 'giudizio', l'influsso dell'attività forense sulla 'coscienza morale' è, dunque, così diffuso, da poter essere considerato come il *fil rouge* della dinamica costitutiva del concetto.

Eppure, tra il primitivo 'esser conscî' e la 'coscienza morale' sembra spalancarsi un abisso. Come l'analisi etimologica sin qui condotta ha mes-

96. Per una rassegna delle diverse figure e un esame della loro genesi, si rimanda a *Una breve storia della coscienza morale*.

97. Nel *corpus*, Hobbes mette sovente in chiaro il ruolo processuale dei testi, distanziandolo dall'ufficio del giudice: si prenda, ad esempio, *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, «for to speak exactly, there cannot possibly be any judge of fact besides the witnesses», in seguito così ribadito, «in trials of fact naturally, and through all the world, the witnesses are judges, and it is impossible to be otherwise», *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, a cura di W. Molesworth, Londra, Bohn, 1843, VI, pp. 26 e 118. Analoghi termini ricorrono anche nel *Leviathan*, II.23 e II.26.

98. Hobbes si sofferma sui compiti della funzione giudiziaria in diversi luoghi della propria opera: nel *Leviathan*, II.26, puntualizza che «for a Judge, as he ought to take notice of the Fact, from none but the Witnesses; so also he ought to take notice of the Law, from nothing but the Statutes, and Constitutions of the Sovereign»; in *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, cit., sottolinea come «the fact known and proved, the judges are to pronounce the law», p. 118.

so in luce, 'συνειδώς' e 'conscius', in origine, non denotano alcunché di personale; essi appartengono al vocabolario forense ed esprimono il consapere di chi assiste a uno stesso fatto. Così, una volta acclarata l'origine giuridica del concetto di coscienza, una difficoltà interpretativa si profila all'orizzonte: occorre infatti spiegare in che modo il foro è venuto a contatto con la soggettività, divenendo l'elemento caratterizzante della personalità morale dell'individuo. Il quesito non è di poco conto, poiché, con il palazzo di giustizia e l'*intus hominis*, due grandezze *prima facie* incommensurabili non solo entrano in rapporto, ma giungono a fondersi tra loro; quel che definisce per eccellenza il pubblico diviene prerogativa di ciò che ad esso è diametralmente opposto, il dominio del privato. Né si può affrontare il problema con un atteggiamento ingenuo: rispondere all'interrogativo significa penetrare a fondo il processo che ha segnato i destini dell'Occidente, conducendo alla genesi del soggetto. Quel che ora si tratta di comprendere, è come una simile nascita avvenga sotto il segno distintivo dell'enfatica affermazione dell'io di contro all'altro da sé, vale a dire, in antitesi a quanto è universalmente riconosciuto. La cornice storica d'un avvenimento così capitale è il risveglio greco dell'individualità, consumatosi nel passaggio dal mondo eroico dell'epica al raffinato microcosmo interiore della lirica arcaica. L'io, dapprima del tutto proiettato verso l'esterno, nella prassi, subisce una battuta d'arresto nella propria indefinita espansione e, messo alle strette, incomincia a tornare su di sé. Siamo agli albori del ripiegamento riflessivo e dell'individuo, che dal genio ellenico nascono ad un parto. Strappato dal fluire della vita universale, il soggetto, per contraccolpo, si ripiega su se stesso; così, nell'introflessione, si leva per la prima volta una voce che afferma il proprio essere individuale, rivendicando la legittimità del proprio sguardo sul mondo. «Ἐγὼ δ' ἐμαύ-
ται / τοῦτο σύννοια»: quando l'individualità di Saffo prorompe in queste parole, ammantata di figure, non si limita ad imporre un nuovo sentire sui valori condivisi (come attesta la particella avversativa 'δέ'); bensì, nello spezzare gli antichi legami, asserisce la fondatezza della propria versione dei fatti.

In luogo d'anteporre, *sic et simpliciter*, una veduta particolare al comune modo di vedere, Saffo oppugna l'opinione generalmente ammessa facendo un uso figurato della terminologia giuridica. Per avvalorare il proprio

punto di vista, ella anzitutto mutua dalla prassi forense una parola chiave della futura teoria della prova: il verbo ‘συνειδέναι’, impiegato per dar voce all’intersoggettività del conoscere su cui riposa la giustizia e, per ciò stesso, l’intero ordine politico. Sostituendo, tuttavia, la reggenza classica del predicato (τινί) con il pronome riflessivo ‘ἐμαύται’, Saffo adopera il vocabolo in via metaforica, per designare il con-sapere che l’io possiede *non* con *altri*, ma con *sé*: attraverso una lettura eccentrica dell’intersoggettività, l’unico testimone chiamato a deporre è il soggetto, poiché egli solo possiede una conoscenza certa dei vissuti individuali. Egli solo, infatti, ‘ha visto’ e, perciò, può testimoniare, nell’intro-spezione. Pertanto, nel proclamare con enfasi «io ‘con-so’ con me stessa questo», è la forza probatoria del sapere condiviso — o, in altre parole, la sua validità — che la poetessa avoca a sé, per mezzo della metafora: con un abile artificio retorico, ella trasferisce all’atto riflessivo in cui l’individualità s’è rivelata la certezza che contraddistingue la testimonianza, così da farne una prerogativa del soggetto e lasciare il senso comune senza fondamento. Che, poi, si trattasse di un utilizzo originale di ‘σύννοιδα’ è difficile a dirsi, per via della scarsità del materiale documentario a nostra disposizione. Quel che è certo, tuttavia, è che, da allora in poi, l’Occidente rechi traccia del contatto intervenuto tra la retorica, il foro e la ‘coscienza’ — un legame destinato a conoscere inediti sviluppi, nonché a riverstirsi di un crescente valore storico. Così, dopo aver messo a nudo la genesi della ‘coscienza privata’, sono gli effetti del processo a dover esser presi in esame: ed è ad essi che, nel proseguo dello studio, ci rivolgiamo.

Con l’estensione metaforica del tema semantico della ‘cum-scientia’, la categoria giuridica depositaria della ‘verità’ dei fatti e della stabilità politica è interiorizzata e resa individuale. Pure, gli esiti d’un simile passaggio avrebbero travalicato i fantastici confini dell’invenzione letteraria per innescare delle ricadute di lunga durata. Il canto della divina Saffo avrebbe continuato a risuonare argentino, propagandosi nei secoli sotto forme nuove. Ed è qui che l’analisi tocca il punto decisivo, poiché, se la ‘coscienza personale’ avrebbe impresso delle impronte indelebili nella storia, spalancando degli scenari sconosciuti, è altresì vero che essi sarebbero stati del segno opposto.

D’un canto, vede la luce una prassi rivoluzionaria, la lettura di sé, che

presto avrebbe intrecciato il proprio cammino con l'esercizio filosofico, ricevendone la sanzione decisiva. A decretare la sua fortuna, tuttavia, sarebbero stati gli sviluppi del tema semantico della 'cum-scientia', giacché essi avrebbero conferito alla nuova pratica l'indispensabile base giustificatoria. Vediamo come.

La trasposizione retorica della conoscenza fattuale dei testi nell'individualità aveva prodotto dei radicali mutamenti nel primitivo con-sapere. Nella misura in cui, nell'introversione del senso, l'«esser conscî» era passato a denotare l'atto con cui l'io riflette su di sé, il sapere condiviso aveva cambiato il proprio contenuto. Per la prima volta, piuttosto che puntare ai fatti d'altri, esso aveva preso di mira tutto quel che è fatto dal soggetto, ovverosia, tutti quei vissuti che si rivelano all'individuo nell'introspezione. Un'idea dirompente si era fatta strada: poiché l'io, in virtù dell'autotrasparenza del mentale, sa meglio d'ogni altro i propri «fatti segreti e [...] segreti pensieri», è il più attendibile testimone su di sé; egli solo si conosce con certezza.⁹⁹ Così, se l'impiego metaforico d'«esser conscî» era stato introdotto per legittimare il valore conoscitivo dell'autoriflessione, alla fin fine, ne aveva sancito la superiorità sulla stessa testimonianza. La similitudine tra il sapere condiviso dei testi e il con-sapere dell'io con sé, in altre parole, non si era limitata a porre i due termini del raffronto sullo stesso piano; al contrario, sbilanciandosi a favore della 'coscienza individuale', ne aveva fatto l'attestazione più fededegna. Nello stabilire che, in quel che concerne l'io, è il senso interno il testimone più sicuro, la metafora aveva lasciato al soggetto l'ultima parola su di sé, aggiudicando alla 'coscienza privata' la sola, possibile, 'certissima scienza'.¹⁰⁰

99. La dinamica concettuale mostra come la coscienza, una volta individualizzata, abbia potuto imporsi sull'originario con-sapere, giungendo a designare *la* testimonianza nel senso proprio del termine. Si comprende, in tal modo, come sia avvenuta la specializzazione morale di un vocabolo che, in origine, denotava una conoscenza intersoggettiva di tutt'altro tipo.

100. La dicitura, attribuita all'*oratio* ciceroniana *Pro Milone*, 63, compare in svariati dizionari e monografie per definire la 'conscientia'. Nondimeno, l'attribuzione risulta erronea; e l'equivoco, con ogni probabilità, risale all'edizione del 1543 del *Dictionarium, seu Latinæ linguæ Thesaurus* di Robert 1 Estienne, ove per la prima volta figura *certissima scientia*, seguita dal rimando «Cic. pro Milone, 45» e da un estratto dell'opera. Contribui a propagare l'errore fino ai giorni nostri l'edizione basilese del 1740, che mutò il riferimento

A un simile *principium firmissimum* Saffo aveva saldato l'affermazione dell'individualità sull'opinione condivisa dai più, prefigurando uno dei temi centrali della futura riflessione greca, il nesso tra il soggetto e il conoscere, che il filosofare avrebbe problematizzato e condotto ai suoi sviluppi più maturi. Nel carme saffico esso si rivelava per la prima volta all'Occidente, seppure non in via discorsiva, ma per immagini, nella comprensione pre-filosofica dischiusa dall'impiego figurativo del linguaggio. E la fulgida scoperta, di rimando, riverberava la propria luce sulla prassi che l'aveva svelata al pensiero. Nel promuovere l'idea che soltanto l'io può conoscersi realmente, così da imporsi sull'alterità, Saffo era difatti riuscita in un'altra impresa gravida di ricadute concettuali, conferire alla lettura di se stessi una giustificazione imperitura. Prima di procedere oltre, con un esame degli aspetti deteriori della 'coscienza individuale', può essere utile accennare per sommi capi alle conquiste della prassi riflessiva. Giacché, con la teologia cristiana, il *nosce te ipsum* sarebbe venuto a coincidere con il ritorno all'interiorità della 'coscienza', concorrendo allo sviluppo storico del concetto, richiamarne le vicende più significative avanzerà non di poco la nostra comprensione. L'*excursus*, invero, ci permetterà di identificare gli elementi che sarebbero confluiti nell'unica narrativa della 'coscienza morale'.

In estrema sintesi, la lettura di sé ha conosciuto tre momenti principali nel proprio percorso evolutivo. Il primo, in ci siamo già imbattuti scorrendo della lirica greca arcaica, ci riporta agli albori della storia intellettuale europea; ed ha a che fare con la genesi del soggetto. Attraverso l'individualizzazione retorica della 'coscienza', come si è visto, la risvegliata soggettività aveva potuto ergersi vincitrice sulla fama e sul sentito dire; pertanto, essa aveva avviato il processo che, nel graduale distacco dell'io dall'orizzonte intersoggettivo, avrebbe condotto alla sua piena autodeterminazione. Quel che si agita, con a lettura poetica di sé, è un cambiamento

del passo ciceroniano in «Cic. pro Milone, 63». Poiché conobbe una straordinaria fortuna, essa finì per diffondere, assieme al lavoro di Estienne, anche il malinteso sulla paternità della *certissima scientia*. A onor del vero, pur non essendo attribuibile a Cicerone, la formula del *Dictionary* non era di nuovo conio: la prima occorrenza è infatti attestata nel *De Trinitate* di Agostino, XIII, 1.3. ANTONIO LAMARRA, FRANCESCO VERDE, 'Conscientia' certissima scientia. *Alle origini di una definizione pseudo-ciceroniana*, «Lexicon philosophicum», 2, 2014, pp. 289-299.

radicale: nel nuovo sentire in cui si fa presente l'io, sono gettate le premesse per il passaggio dalla società della vergogna alla cultura della colpa. Se, tra gli eroi omerici, il valore dell'individuo è deciso dalla gloria, κλέος, che in senso proprio significa 'voce' e consiste nella lode tributata dalla collettività, con la scoperta del soggetto s'inaugura un inedito scenario; l'io incomincia a distaccarsi dal plauso altrui, da un'esistenza eterodiretta, per incamminarsi verso l'autonomia. Nel tragitto lento e faticoso che l'individuo avrebbe compiuto, emancipandosi passo dopo passo dalla morsa della pubblica opinione, un primo traguardo era stato raggiunto: si comprese che la conquista di sé era fondata sul conoscere e, nella fattispecie, sulla conoscenza indubitabile che l'impiego metaforico d'«esser conscî» aveva fatto valere di fronte a tutti.

Con la seconda fase, la lettura di se stessi esce dall'ingenuità dell'esperienza poetica per intraprendere la via novella della riflessione. Si assiste, così, ad una svolta, destinata a imprimere al ripiegamento riflessivo del soggetto un corso inatteso: l'opposizione dell'io al con-senso dei più è tradotta sul piano universale del λόγος, si erge a critica filosofica del falso sapere. Per cogliere a pieno la radicalità della congiuntura, occorre tener a mente la portata del fenomeno: la lettura di sé non sta al filosofare come la parte al tutto; essa, in altri termini, non costituisce uno degli innumerevoli oggetti cui un esercizio dalla vocazione universale può dirigere il proprio sguardo. Tra le due pratiche, al contrario, s'instaura un vincolo profondo. Appropriandosi dell'oracolo delfico γνῶθι σεαυτόν, la *dramatis persona* del Socrate platonico eleva la lettura di sé a tratto distintivo della filosofia. Mentre le altre forme in cui l'attività umana si dispiega sono perse nel mondo, poiché, esaurendosi negli effetti del fare, non interrogano le proprie fondamenta, la prassi filosofica è l'unica disciplina rivolta su di sé. In un'originale rilettura dell'iscrizione che campeggia sul tempio di Apollo, e ammonisce i mortali a conoscere i proprî limiti, essa promuove un'esistenza condotta critica-mente, nell'incessante lotta al pregiudizio e al sapere mendace. L'invito a rammentare la propria finitezza è accolto sotto il vessillo della θεραπεία τῆς ψυχῆς, la cura di quel che nell'uomo è più elevato, l'anima razionale o, che poi è il medesimo, la ricerca. Non che ciò faccia della lettura di se stessi un ozioso passatempo, tuttavia: all'opposto, l'indagine filosofica è un esercizio speculativo tutto teso all'azione; esso

persegue il viver bene con la misura più estrema, andando in cerca del fondamento conoscitivo cui assicurare la virtù. Una volta ingaggiata con le armi del pensiero razionale, la battaglia per l'autodeterminazione del soggetto finisce, così, per essere decisa sul terreno dell'ἐπιστήμη o scienza filosofica. Per quanto ogni 'campagna' riflessiva, da Platone in poi, affronti a modo proprio la sfida riportando esiti diversi, tutte, invero, condividono un atteggiamento e uno stile caratteristici: garantire la realizzazione dell'individuo nella prassi efficace attraverso il conoscere, anzi, mediante quell'unica conoscenza che è provvista di universalità e certezza. Giacché, poi, nel pensiero ellenico, la filosofia e la teologia politica nascono ad un parto, la capacità individuale non può che attuarsi nel cosmo politico, venendo a coincidere con la virtù civica.

Eccoci, infine, giunti alla terza fase: con il cristianesimo, la lettura di sé è fatta propria dall'esperienza religiosa e viene a sovrapporsi con il ritorno all'interiorità della coscienza. «Noli foras ire», esorta Agostino, inaugurando una nuova sensibilità, «in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas»:¹⁰¹ in fuga dall'inautentica esistenza mondana, è nell'*intus hominis* che l'uomo trova rifugio, poiché, interrogando quanto si cela nel proprio intimo, egli scopre la verità trascendente, entra in contatto con Dio.¹⁰² Una volta riconnessi agli sviluppi storici del tema semantico della 'cum-scientia', gli antichi trascorsi dell'intro-spezione si caricano di un senso nuovo. Se, sul piano formale, il terzo stadio evolutivo della lettura di sé appare in stretta continuità con i due precedenti, confermando il vincolo che sussiste tra l'affermazione dell'individuo e il conoscere, non lo stesso si può dire per quel che attiene ai contenuti. *Materialiter*, infatti, si registra un profondo cambiamento: il 'conoscere' è ora inteso in maniera singolare, giacché, al sapere dimostrativo dischiuso dalla prassi filosofica, si sostituisce quella *certissima scientia* che è rappresentata dalla fede.¹⁰³ Nella lunga notte d'incertezza succeduta al tramonto della πόλις s'accende un

101. AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione*, xxxix.72.

102. «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo», AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, III.6.11.

103. Invero, nel passo del *De Trinitate* appena evocato, è la fede la conoscenza indubitabile attestata dalla *conscientia*: «non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cuius est: sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia», XIII, 1.3.

lume nuovo. L'evidenza del λόγος universale è scalzata dalla certezza con cui l'intelletto concede il proprio assenso alle 'cose inevidenti';¹⁰⁴ così, all'originaria vocazione politica della scienza filosofica subentra il rapporto privato del credente con la verticalità, con Dio che è testimone di tutti gli atti del soggetto. Facendo leva sull'insegnamento stoico, che per primo aveva scoperto la necessità dell'αὐτάρκεια, il cristianesimo sposta una volta per tutte l'orizzonte d'affermazione dell'individuo dalla πόλις alla cittadella interiore della coscienza. Quest'ultima non è più un semplice *theatrum virtuti*,¹⁰⁵ in cui contemplare e godere in solitudine delle proprie opere, giacché l'io le conosce meglio di tutti, ma una fonte di salvezza; ed è una fonte di salvezza nella misura in cui, nell'*abyssus humanæ conscientiæ*,¹⁰⁶ l'uomo non è il solo spettatore, bensì assiste alle azioni compiute assieme a Dio. Con la teologia cristiana, la *conscientia* diviene lo squarcio attraverso cui il mondano è posto in contatto con il trascendente, con la somma verità in cui è riposta la propria redenzione. Applicando la legge divina ai casi concreti della prassi, la coscienza, infatti, decide del giusto e dell'ingiusto ancor prima che i tribunali secolari pronuncino le loro sentenze, e con più esattezza; essa, pertanto, si rappresenta al pari di un 'foro interno', come la corte di giustizia su cui Dio, e non l'uomo, ha giurisdizione.

Come l'*excursus* ha messo in luce, la coscienza si è storicamente determinata di pari passo con la ricerca che l'individuo ha compiuto su di sé, in vista della propria affermazione. Mutuando dalla lettura di se stessi i propri contenuti, il con-sapere ha assunto, nel corso dei secoli, diversi volti, a partire dal sentimento poetico dell'individualità, all'ἀνθρωπίνη σοφία — il 'sapere di non sapere' socratico, che altro non è che un invito a intraprendere l'indagine filosofica del vero —,¹⁰⁷ fino alla conoscenza religiosa delle

104. Nella *quæstio De fide* del *De veritate*, Tommaso distingue la scienza dalla fede, raffrontandone la rispettiva *certitudo*: «certitudo duo potest importare, scilicet firmitatem adhæSIONIS, et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia [...] importat etiam evidentiam eius cui assentitur, et sic fides non habet certitudinem sed scientia et intellectus», *quæstio* 14, *articulus* 2, *responsio ad obiecta* 7.

105. CICERONE, *Tusculanæ*, II.64: «nullum theatrum virtuti conscientia maius est».

106. AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, X.2.2: «et tibi quidem, Domine, cujus oculis nuda est abyssus humanæ conscientiæ, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi?».

107. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 20 d.

verità ultime. Una così ricca fenomenologia dimostra come la coscienza sia giunta, man mano, ad imporsi come un concetto chiave per la costituzione dell'identità dell'individuo, e come i suoi sviluppi storici abbiano potuto stratificarsi in un termine polisemico, ove i varî aspetti del conoscere — dal senso al giudizio sul bene e sul male — sussistono l'uno accanto all'altro. Eppure, non sempre il connubio è risultato privo di difficoltà. Ad attestarlo, in ultima analisi, è lo sconfinamento semantico che ha condotto il con-sapere a travalicare il pur vasto campo del conoscere in direzione della fede, finendo per denotare ciò che esso, in linea di principio, non è. Il resoconto sui trascorsi dell'idea di 'coscienza' si arricchisce, così, di un fattore nuovo. Se il contenuto conoscitivo veicolato dal tema semantico della 'cum-scientia' ha subito, nei secoli, dei mutamenti radicali, ciò non è dipeso soltanto dal fatto che, alla sensazione, si sia sostituita la conoscenza scientifica. All'opposto, è proprio la validità del conoscere ad esser stata intaccata nel profondo. Con l'abuso dei termini 'συνείδησις' e 'conscientia', un appellativo etimologicamente connesso al conoscere è passato ad esprimere quel che è altro da esso, trasformandosi in uno strumento per ingannare se stessi e gli altri. La 'coscienza', in breve, rinnega le proprie origini, e, divenendo il teatro della spaccatura tra l'essere e l'apparire, finisce per mascherare il falso sotto l'insidiosa parvenza della certezza. È su simili premesse che poggia l'etimologia del capitolo settimo del *Leviathan*: benché, nell'Inghilterra secentesca, 'conscience' fosse ancora una parola chiave del vocabolario filosofico-religioso, come del lessico politico, il suo impiego nel discorso pubblico risultava a tal punto pervaso dall'ambiguità da imporre una chiarificazione conclusiva. Perciò, una volta per tutte, *Of the Ends, or Resolutions of Discourse* s'avviava a distinguere la conoscenza di fatto dalla scienza e la scienza dall'opinione, mostrando come il credere e l'aver fede altro non fossero che un vacuo opinare. Congiunta dall'etimo alla conoscenza di fatto, e dagli usi impropri all'opinione, 'conscience' occupa il centro del capitolo, così da mettere in guardia il lettore, fin dal primo sguardo, da una prassi linguistica troppo disinvolta: non sempre, quando s'invoca il nome venerando di 'coscienza', si ha infatti il conoscere dalla propria parte. Quel che ora occorre considerare, a partire dalle condizioni di possibilità, è il secondo dei volti storici della 'cum-scientia': il tradimento dell'origine, ossia, del vincolo costitutivo che, per mezzo del

nome, avvince l'idea di co-scienza al conoscere. Ancora una volta, si tratta di una lunga storia, che prende le mosse da lontano.

La coscienza non deve al foro soltanto la propria forza icastica e concettuale; in una certa misura, essa gli è debitrice persino della propria vulnerabilità. Alla prassi forense, infatti, sono riconducibili tanto l'ascesa progressiva della categoria, come dispositivo d'ordine e d'affermazione individuale, quanto la rottura del suo nesso col conoscere, con la conseguente trasformazione della *συνείδησις* e della *conscientia* in strumenti turbativi dell'unità politica. Se i vizî e le virtù della 'coscienza personale' possiedono la medesima matrice, tuttavia, è perché entrambi derivano dall'estensione metaforica del tema semantico della 'cum-scientia': d'un canto, come si è visto, l'uso figurativo del linguaggio ha conferito vita nuova a una categoria giuridica preesistente, individualizzandola, e vincolandone il contenuto conoscitivo agli sviluppi della lettura di sé; dall'altro canto, esso ha sottratto alla 'coscienza privata' il suo fondamento di validità, rendendola falsificabile dal soggetto. Allo stesso modo in cui la metafora giudiziaria spalanca la via del con-sapere alla conoscenza e alla formazione della personalità individuale, essa la schiude al sapere mendace, all'errore e all'inganno; nondimeno, poiché gli effetti prodotti dalla retorica sono di segno opposto, è proprio la coscienza come funzione d'ordine ad essere destabilizzata e divenire problematica. Le radici della crisi affondano nello stretto legame che, nell'antichità, connetteva la retorica alla corte di giustizia. Ad alcuni, fin dall'età antica, esso doveva apparire così serrato da non discostarsi poi molto da un vincolo di parentela: la cura dell'eloquenza avrebbe infatti avuto origine da una specifica necessità processuale, oltretutto, dal bisogno dell'accusato di pronunciare una difesa efficace — se non di difendersi con ogni mezzo.¹⁰⁸ Plausibile o meno che sia una simile filiazione, la retorica giudiziaria ha costituito pur sempre una delle prime applicazioni della «scienza del parlar bene»¹⁰⁹.¹¹⁰ 'Parlar

108. Quintiliano riporta l'ipotesi nell'*Institutio oratoria*, III.2.2, pur distanziandosene con risolutezza: «nec video quare curam dicendi putent quidam inde cœpisse, quod ii, qui in discrimen aliquod vocabantur, adcuratius loqui defendendi sui gratia instituerint».

109. La definizione risale a Cleante, fr. 491 Chr., ed è accolta dall'autore dell'*Institutio oratoria*, II.15.34, II.16.11 e 38.

110. Nella greicità vigeva una legge che proibiva la rappresentanza legale. Poi-

bene', tuttavia, qui significa, anzitutto, convincere — cosa che, come riconosce realisticamente lo stesso Quintiliano, «potrebbe essere fatta anche da chi non è onesto». ¹¹¹ L'arte «creatrice di persuasione» ¹¹² predilige il verisimile al vero; «infatti», come conclude con estrema franchezza Cornelio Celso, «la ricompensa non è costituita dalla soddisfazione morale, ma dal prevalere del proprio rappresentato». ¹¹³ «Le armi della facondia», in breve, «possono essere valide sia nella direzione buona che nella contraria»; ¹¹⁴ e gli sviluppi giuridici del tema semantico della 'cum-scientia' ne offrono un caso esemplare.

A più di un secolo dalle prime, sporadiche, attestazioni, il costruito *συνειδέναι ἑαυτῷ* risultava, ormai, ampiamente diffuso. Se la più antica delle occorrenze pervenute ci era risuonata nel canto della lirica arcaica, fu il contributo di filosofi e oratori a sancire la fortuna del 'con-sapere con sé'. Con la comparsa e il progressivo perfezionamento delle tecniche argomentative, il quinto e il quarto secolo avanti Cristo avevano assistito a un'espansione sostanziale del vocabolario dell'evidenza e della prova. Nell'accanita contesa per l'assenso, in cui persino il discorso debole reclamava l'intera ragione per sé, i composti *συνειδέναι* e *συνειδέναι ἑαυτῷ* assunsero un rilievo affatto nuovo. Lo spartiacque fu costituito dal sofista Gorgia (ca 490-391/388 a.C.) di Leontini, che, servendosi delle espressioni nell'*Apologia di Palamede*, introdusse un impiego linguistico destinato a lasciare la propria impronta sugli usi successivi. Artefice dell'arte retorica, egli fu il primo a portare alla luce le ricadute delle formazioni semantiche *συνειδέναι* e *συνειδέναι ἑαυτῷ* sul problema della verità. Il nesso delle formule con il conoscere si rese, così, esplicito, lasciando intravede-

ché, per aggirarla, i logografi presero a scrivere orazioni per gli interessati, che poi le avrebbero pronunziate per sé, il rapporto tra retorica e foro divenne indissolubile.

¹¹¹. *Institutio oratoria*, II.15.3: «id enim fieri potest ab eo quoque, qui vir bonus non sit».

¹¹². Isocrate (436-338 a.C.) avrebbe definito la retorica *πειθοῦς δημιουργός* nell'*Arte*, secondo quanto riporta Quintiliano. Ivi, II.15.4. Affine è la formulazione del Gorgia platonico, come «capacità di persuadere con la parola», PLATONE, *Gorgia*, 452 e.

¹¹³. *Institutio oratoria*, II.15.32: «non enim bona conscientia, sed victoria litigantis est præmium».

¹¹⁴. Ivi, II.16.10: «in utramque partem valent arma facundiæ».

re le tensioni problematiche prodotte dalla privatizzazione retorica della co-scienza. Ma procediamo, con ordine, dal principio.

‘Συνειδέναι’, nell’*Apologia di Palamede*, esprime la conoscenza certa dei fatti propria dell’ἀλήθεια, l’esperienza sensibile in prima persona.¹¹⁵ Ad essa si contrappone la δόξα, il puro opinare o, in altri termini, la ricostruzione meramente congetturale degli eventi.¹¹⁶ È sulla base di simili coordinate che Gorgia escogita un’abile strategia difensiva per Palamede, l’eroe accusato da Ulisse di tradimento nella guerra di Troia. La difesa si articola in due fasi principali. La prima punta a demolire l’impianto accusatorio, dimostrando la totale assenza di prove a carico dell’imputato. L’argomentazione si svolge stringente: nella misura in cui il fatto non sussiste, non c’è alcuno che possa avere una conoscenza diretta dell’azione di cui Palamede è accusato e possa, pertanto, testimoniare. Mentre l’atto d’accusa è sorretto da semplici supposizioni, l’imputato è l’unico a possedere la verità dei fatti: egli solo sa con certezza, poiché è il solo la cui versione sia corroborata da testimoni. In un impetuoso crescendo, Gorgia compie la mossa decisiva: per suffragare le dichiarazioni dell’assistito, il padre della «capacità di persuadere con la parola» si appropria, attraverso un uso figurativo del linguaggio, della forza probatoria di συνειδέναι. Assimilando la com-presenza dell’io ai propri vissuti al con-sapere dei testi, egli permette a Palamede di rivendicare per sé quella stessa certezza che soltanto il con-senso o l’esperienza condivisa di più individui conferisce alla deposizione testimoniale. In un sol colpo, Gorgia rovescia le sorti del processo. Una volta individualizzata la *scientia certissima* della *conscientia*, Palamede può proclamarsi innocente in base alla più solida delle prove processuali, la sicura conoscenza di fatto. Anzi, nell’assicurare la propria incolpevolezza all’ἀλήθεια, egli può squalificare l’accusa degradandola a semplice δόξα: «che dunque l’accusatore mi accusi senza sicura conoscenza del fatto, lo so con certezza; infatti io ‘con-so’ chiaramente con me stesso [σύννοιδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς] di non aver compiuto nulla di simile; né d’altra parte so come qualcuno potrebbe conoscere come reale ciò che non

115. Cancrini, Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., pp. 81-83.

116. *Ibidem*.

è avvenuto».¹¹⁷ Tradotta nel foro, l'espressione con cui Saffo aveva reclamato i diritti della propria individualità emancipandosi dal comune modo di vedere diviene un potente dispositivo a servizio della retorica giudiziaria. Invero, a partire dall'*Apologia di Palamede*, σύννοιδα ἑαυτῷ — al pari della variante μὴ σύννοιδα ἑμαυτῷ, seguita dall'indicazione del crimine ascritto — si afferma come la formula di difesa per eccellenza dell'accusato, secondo uno schema che diventerà uno dei classici τόποι dell'oratoria. Dopo aver invalidato il capo d'accusa, a Gorgia non resta che muovere al contrattacco, avvalorando l'attendibilità della 'testimonianza' di Palamede. La strategia difensiva entra, così, nella seconda fase, avviandosi alla svolta finale: l'imputato chiama a deporre la propria vita passata e, per supportare la validità della deposizione, invoca persino il testimonio dei giudici, suoi concittadini. In un susseguirsi di testimonianze, l'apologia giunge al colpo di scena sfoderando la prova più fededegna. Al banco dei testimoni sono fatti sedere gli stessi incaricati del giudizio; avendo assistito alla rettitudine di Palamede, sono essi i testi migliori della sua credibilità: «voi infatti siete stati insieme con me, e con me perciò sapete questo [σύνεστε γάρ μοι, διὸ σύννιστε ταῦτα]». ¹¹⁸

Elevando la consapevolezza che l'io ha dei proprî vissuti al rango di prova processuale, Gorgia inaugura un nuovo corso nella storia dell'idea di coscienza. L'individualizzazione metaforica del con-sapere dei testi, da un lato, esemplifica il processo con cui l'Occidente è pervenuto ad elaborare un pensiero astratto; nella fattispecie, contrassegna una tappa decisiva nel lungo cammino d'autoaffermazione dell'io. Con il composto linguistico συνειδέναι ἑαυτῷ, il Greco ha tradotto in pensieri l'intuizione fondamentale secondo cui è il soggetto il teste ultimo del proprio comportamento, giacché egli è il solo ad avere una conoscenza certa e sicura della verità, a conoscere i proprî atti e, dunque, a conoscersi. All'individuo, in breve, spetta l'ultima parola su di sé, piuttosto che al sentito dire e alle pur sem-

117. GORGIA, *Apologia di Palamede*, 5 [= Diels B 11a]: «ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς [εἰδῶς] ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύννοιδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηχώς· οὐδὲ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὄν τὸ μὴ γενόμενον». Riportiamo la traduzione di Cancrini per come figura in Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 82.

118. *Apologia di Palamede*, 15. La traduzione è tratta da Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 85.

pre corruttibili deposizioni altrui. Eppure, nel medesimo atto in cui l'io, prendendo le distanze dall'alterità, scopre il valore dell'autonomia, rischia di restarne abbagliato, traendo in inganno se stesso e gli altri. Avviene così che, dall'altro lato, la privatizzazione del con-sapere giunga a travalicare i limiti del senso interno, ovverosia, della genuina intro-spezione cui la metafora l'aveva dapprincipio confinato. Una volta appropriatosi della caratteristica certezza della prova processuale *par excellence* — la testimonianza —, il soggetto può spingersi a rivendicare sotto l'apparente garanzia della *certissima scientia* anche quel che certo non è; egli può, in altri termini, avanzare delle mere pretese nelle mentite spoglie del proprio diritto d'autoaffermazione.

Appare consapevole dei rischi cui s'espone l'individuo nell'appellarsi alla formula di difesa Senofonte, che, nell'*Anabasi*, prorompe in un'accorata, quanto schietta apologia: «è proprio vero che, per il solo fatto di essere uomo, uno deve aspettarsi qualsiasi cosa dalla vita, dal momento che io sono ora accusato da voi, mentre con-so con me stesso, *almeno secondo la mia opinione* [ἐμαυτῷ γε δοκῶ συνειδέναι], di aver agito per voi col massimo zelo». ¹¹⁹ Nel caloroso discorso del generale greco, il con-sapere personale dell'io — in cui va rinvenuta la prima avvisaglia della coscienza individuale — si contrappone al giudizio degli altri, reclamando il suo precipuo diritto di valutare il proprio comportamento. Eppure, Senofonte non arroga a sé, alla propria *cum-scientia*, l'assolutezza del giudizio; bensì riconosce, accanto al proprio con-sapere, la necessità di altre attestazioni per pervenire a una sentenza obiettiva. Detto altrimenti, la materia discussa è tale da esigere l'apertura del soggetto all'intersoggettività, a una genuina *scientia* condivisa, nella misura in cui non sempre l'io può costituire un testimone attendibile del proprio operato, pur conoscendo per certo le azioni compiute.

Per quanto la lucida imparzialità dello storico sia commendevole, il con-sapere con sé non ha saputo emanciparsi in ogni occasione dalle insidie dell'autoreferenzialità, schiudendosi con franchezza al con-sapere con altri.

¹¹⁹ SENOFONTE, *Anabasi*, VII, 6.11: «ἀλλὰ πάντα μὲν ἄρα ἀνθρώπων ὄντα προσδοκᾶν δεῖ, ὁπότε γε καὶ ἐγὼ ὦν ὑφ' ὑμῶν αἰτίας ἔχω ἢ πλείστην προθυμίαν ἐμαυτῷ γε δοκῶ συνειδέναι περὶ ὑμᾶς παρесьχημένος». Proponiamo la traduzione proposta da Cancrini in Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 113. Corsivo nostro.

Alle volte, la soglia tra quel che si con-sa con sé e quel che *sembra* o *si finge* di con-sapere con se stessi è stata oltrepassata con maggior disinvoltura. Allora, la metafora, cui si deve il trasferimento della certezza testimoniale dalla scena pubblica alla compresenza del soggetto ai propri vissuti singolari, non è più saputa come tale o è adoperata ai fini della frode; e la volontà d'autoaffermazione del singolo finisce per varcare i legittimi confini della conoscenza privata di fatto, prevaricando gli altri. Così, dopo aver smarrito ogni legame, in senso proprio, con il *cum* — la dimensione intersoggettiva del conoscere —, anche la *scientia* viene meno, di modo che, dell'originaria *cum-scientia*, non resti che un vano nome. Allo stesso modo in cui l'impiego metaforico di *συνειδέναι* era stato avvalorato dalla prassi forense come prova processuale, anche lo strappo del con-sapere con la certezza sensibile si è consumato a partire del foro. Una volta ammesso alla corte di giudizio, il costrutto *συνειδέναι ἑαυτῷ* non è stato in grado di salvaguardare la 'verità' dei fatti, assicurando la punizione dei colpevoli. Il suo affermarsi come formula difensiva rituale, in breve, non ha offerto alcuna garanzia sull'adeguatezza del suo impiego. Né, d'altra parte, avrebbe potuto: il *topos* dell'autodifesa restava pur sempre un dispositivo retorico, un artificio ideato per opporre alla presunta evidenza dei testi l'evidenza del con-sapere individuale, a prescindere dalla veridicità dei fatti allegati.

L'*Apologia di Palamede*, di per sé, era intesa come un esercizio ingegnoso del potere psicagogico della parola, scissa da ogni pretesa di verità. Difatti, pur rendendo abili nello stile, l'arte forgiata da Gorgia non nutre alcuna ambizione veritativa; essa si limita a praticare «la potenza del discorso», che, stando «nei riguardi dell'ordine dell'anima nello stesso rapporto della potenza dei farmaci nei riguardi dell'ordine del corpo»,¹²⁰ avvelena la psiche con la stessa, formidabile, efficacia con cui la cura. Giacché (μη) σύννοιδα ἑμαυτῷ era un ritrovato della τέχνη del «λόγος φάρμακον» — vale a dire, del discorso che è, insieme, medicina e veleno dell'anima —, nulla poteva impedire che dietro la felice locuzione si celasse una prova costruita ad arte per vincere ad ogni costo, facendo trionfare il discorso debole e, con esso, le mire più bieche del soggetto. Malgrado le appassionante apologie pronunciate dagli eloquenti di ogni tempo, inarrestabile è, invero,

120. GORGIA, fr. 14.

l'incantesimo della parola che «seduce, persuade e trasforma l'anima»¹²¹

Certo, rischiando di esser screditati, i tecnici del λόγος non hanno omes-
so di prodigarsi in volenterosi tentativi per riabilitare la retorica. Quin-
tiliano, tra gli altri, ha più volte insistito, nell'*Institutio oratoria*, sulla
necessità che l'oratore — il cosiddetto *dicendi peritus* — sia «soprattutto un
uomo onesto (*vir bonus*)». ¹²² Nello sforzo compiuto per tenere assieme
le virtù (*virtutes*) del discorso e la 'moralità' (*mores*) di chi lo scrive ad
arte, ¹²³ il retore ha dunque rigettato tutte quelle definizioni dell'oratoria
che, assecondando l'insegnamento gorgiano, s'incentrano sulla sua poten-
za persuasiva. Criticando la parzialità d'un simile approccio sulle orme
di Cicerone e, ancor prima, di Catone, ¹²⁴ egli ha ribattezzato la disciplina
«bene dicendi scientia», convinto che la nuova dizione potesse vincolare
il giovane apprendista ai proprî obblighi professionali: un contegno spec-
chiato, da consacrare, assieme a un'impeccabile padronanza della parola,
all'esclusiva difesa della giusta causa. ¹²⁵ Eppure, la retorica non ha, di per
sé, i requisiti necessari a soddisfare il criterio richiestole da Quintiliano,
l'aderenza al vero. Nonostante le premure deontologiche dell'*Institutio
oratoria*, nemmeno la *bene dicendi scientia* — un'eloquenza mossa dalle
migliori intenzioni — possiede la capacità di bandire i disonesti dal foro
e dalle pubbliche attività. L'arte del dire può cadere nelle mani irrequiete
dell'ambizione umana, ¹²⁶ sovvertendo l'ordine e la giustizia. Da esperto
del settore qual è, Quintiliano non ignora la gravità delle possibili ricadute.
L'eloquenza è «pericolosa non solo per i singoli ma per interi stati»: ¹²⁷
«risale ad essa la responsabilità di sottrarre i colpevoli alle pene, di fare tal-
volta condannare con l'inganno gli innocenti, di far cambiare le decisioni

121. GORGIA, fr. 11.

122. *Institutio oratoria*, II.15.33 e II.16.11.

123. Ivi, II.15.34.

124. Catone il Censore era stato il primo a conferire al perfetto oratore le fat-
tezze esemplari del *vir bonus dicendi peritus*, l'uomo onesto esperto nel parlare
celebrato nei *Præcepta ad Marcum filium*.

125. Nell'*Institutio oratoria*, Quintiliano aveva moralisticamente ricondotto
la degenerazione dell'eloquenza alla crisi dei valori del *mos*, alla perdita di senso
civico del *vir bonus* che nella prima età repubblicana aveva saputo anteporre
l'interesse della *res publica* a quello personale.

126. L'oratoria, nelle parole di Quintiliano, diverrebbe uno strumento con-
cesso alla cattiveria, «e soccorrere la perversità dando consigli sarebbe da
criminali», *Institutio oratoria*, II.15.32.

127. Ivi, II.16.4.

buone in meno buone, di suscitare non solo sedizioni e tumulti popolari, ma anche guerre implacabili, e infine di far comodo più che mai, quando aiuta a dire il falso contro il vero». ¹²⁸

Non stupisce, perciò, che alcuni l'abbiano ritenuta, in luogo di un'arte, la sua corruzione, una κακοτεχνία. Né, tantomeno, sorprende che tra i suoi critici più severi si possa annoverare Platone. Con la spiccata predilezione che la retorica nutre per il verisimile al vero, per i *persuasibilia* piuttosto che per i *credibilia*, ¹²⁹ la nascente prassi filosofica non avrebbe potuto fare a meno di esprimere le proprie riserve per l'attività che le contendeva lo spazio pubblico, manipolando il favore popolare. Per bocca della *dramatis persona* Socrate, Platone coglie il problema con un'efficacia chirurgica: la retorica persuade, ma non ammaestra, si stabilisce nel *Gorgia*; essa, in ultima analisi, non è che una contraffazione della giustizia. Chi, come il filosofo, risulta immune ai suoi incantesimi, sa che essa è il «simulacro di una parte della politica (ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ [...] πολιτικῆς μορίου εἶδωλον)», l'arte che si prende cura dell'anima. ¹³⁰ Volendo illustrare il concetto *more geometrico*, la retorica è per la psiche quel che la culinaria è per il corpo: una simulazione mendace della medicina. ¹³¹ Radicalizzando la tesi gorgiana del λόγος φάρμακον, Platone qualifica la presunta 'τέχνη' ῥητορικὴ come una «lusinga (κολακεία)», ¹³²

perché mira al piacere senza tener conto del sommo bene. E non la definisco arte, ma attività empirica, perché offre le cose che offre senza avere alcuna intelligenza di quale sia mai la loro natura, sicché non può spiegare la ragione di ciascuna di esse. Ed io non chiamo arte un'opera che non si possa razionalmente giustificare. ¹³³

¹²⁸. Ivi, II.16.2.

¹²⁹. I termini ricorrono nell'*Institutio oratoria* per designare, rispettivamente, gli argomenti persuasivi e quelli attendibili.

¹³⁰. PLATONE, *Gorgia*, in *Tutte le opere*, a cura di Enrico V. Maltese, Roma, Newton Compton, 2009, 463 d.

¹³¹. Ivi, 465 d-e.

¹³². Ivi, 466 a.

¹³³. Ivi, 465 a: «τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδὲνα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾗ ἄλογον πράγμα».

In breve, non è che la retorica possa di volta in volta configurarsi come veleno o medicamento per l'anima, come vorrebbe far credere Gorgia: nella misura in cui non interroga le condizioni del proprio fare, essa è del tutto avulsa dalla questione della verità e, di conseguenza, non può essere considerata alla stregua delle discipline specialistiche. I saperi tecnici (τέχναι) sono conoscenze pur sempre dotate di una certa generalità; non procedono alla cieca,¹³⁴ per tentativi ed errori, bensì sanno dirigere con esattezza il dispiegamento della prassi, assicurandone gli esiti.¹³⁵ Se, pertanto, Tisia e Gorgia promettevano di insegnare al fior fiore della gioventù — ossia, alla consueta platea di giovani benestanti — l'arte di «rendere migliore la causa peggiore»,¹³⁶ non parlavano a ragion veduta. Ignorando la natura dell'anima e il suo bene, al pari di quel che la danneggia, il retore non opera con una padronanza conoscitiva dei propri oggetti; egli, perciò, non può vantare alcun conoscere da rendere materia di insegnamento. Tutt'al più, egli potrà affastellare per il proprio uditorio una serie di osservazioni su come certi usi della parola *possano* produrre determinati effetti psicagogici, senza mai pervenire a un'autentica conoscenza causale. Per una «ἄτεχνος τριβή» (pratica senza metodo) come la retorica,¹³⁷ che, riposando sul caso, altro non è, se non un «ἄλογον πρᾶγμα», la barriera dell'ἐμπειρία (esperienza) resta, difatti, insormontabile.

Eppure, per quanto il retore non sia un τεχνίτης (perito, esperto), ma un χειροτεχνικός (manovale) e un insidioso «adulatore»¹³⁸ — uno, in pratica, che, procedendo «a tastoni»,¹³⁹ deve sopperire alla propria incompetenza con le blandizie per far presa sugli altri —, nulla esclude che la parola possa essere impiegata ad arte, a tutela dell'ordine pubblico. L'incantesimo che avvince la comunità politica trascinandola nel caos può essere infranto. Come Platone si affretta a chiarire, è possibile separare la 'falsa' retorica

134. PLATONE, *Fedro*, in *Tutte le opere*, a cura di Enrico V. Maltese, Roma, Newton Compton, 2009, 270 d.

135. Come precisa l'*Eutidemo*, 280 a, il sapere consegna l'uomo al buon esito; esso non induce mai in errore, poiché, altrimenti, non sarebbe sapere. Non per nulla, la conoscenza caratteristica della τέχνη è il calcolo, *Filebo*, 55 d e seguenti.

136. *Fedro*, 267 a.

137. *Ivi*, 260 e.

138. *Gorgia*, 463 b e 465 b.

139. *Fedro*, 268 c-e.

di Tisia e Gorgia dalla ‘vera’ τέχνη ῥητορική, patrimonio esclusivo dell’uomo onesto. Tuttavia, una volta stabilito che «colui che vuole diventare un buon oratore, occorre che sia anche giusto e competente delle cose giuste»,¹⁴⁰ è altresì chiaro che il piano della retorica sia già stato superato. Perché si possa rettificare una pseudo-tecnica, si presuppone il guadagno di un terreno conoscitivamente saldo; perciò, per tradurre in τέχνη la ῥητορική, si deve passare al livello della prassi filosofica che, sola, può accedere alla cognizione della giustizia necessaria a perfezionarla.¹⁴¹ Soltanto il filosofare può conseguire la forma di conoscenza più elevata, il sapere epistemico, ed elevarsi sino alla dialettica, «la scienza, che più di ogni altra possiede la purezza di mente e di pensiero, di ciò che è realmente e di ciò che è sempre generato uguale a se stesso, quand’anche fosse di poco valore e di scarsa utilità pratica».¹⁴² Possedendo una visione dell’intero rispetto a cui i singoli campi di competenza sono parti, è una siffatta ἐπιστήμη «la strada grazie cui è sempre emerso tutto quanto si è scoperto riguardo l’arte (τέχνη)».¹⁴³ Sotto la guida della dialettica, la ‘vera’ retorica, filosoficamente emendata, sarebbe divenuta una medicina per la psiche, in grado di somministrare discorsi e modelli di occupazioni rispettose delle leggi per persuadere l’anima alla virtù.¹⁴⁴

Al pari di Platone, Hobbes avvertì le insidie di una morale sprovvista di un saldo fondamento epistemico. Tommaso, in un’originale lettura della morale aristotelica, aveva gettato il foro della coscienza in balia dell’opinione: applicando la legge universale ai casi concreti della prassi, il giudizio pratico non poteva aspirare a una certezza analoga a quella delle scienze. Il primitivo legame del tema semantico della ‘cum-scientia’ con il conoscere era stato spezzato, consegnando la regola del vivere alle convinzioni individuali, ossia, alle passioni private. Se l’uomo intendeva dunque garantire la propria sicurezza, la coscienza avrebbe dovuto tornare a fondarsi sul conoscere, sì da determinare scientificamente la condotta.

140. *Gorgia*, 508 c: «τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων».

141. *Fedro*, 261 a, 273 e.

142. PLATONE, *Filebo*, in *Tutte le opere*, a cura di Enrico V. Maltese, Roma, Newton Compton, 2009, 57 d.

143. *Ivi*, 16 b–17 a.

144. *Fedro*, 270 b.

Alla luce di simili sviluppi, il senso fondamentale di «conscientia mille testes» diviene d'un tratto più chiaro, facendo trapelare il motivo per cui Hobbes, con ogni probabilità, aveva incluso il detto nell'etimologia. La massima coglieva una fase storica cruciale del tema semantico della 'cum-scientia': *in primis*, essa documentava lo sdoppiamento delle 'testimonianze', intervenuto allorché, accanto al primitivo con-sapere dei testimoni (συνειδέναι τινί, *conscire aliquid alio/aliis*), era apparso per estensione metaforica quel peculiare con-sapere del soggetto con se stesso (συνειδέναι ἑαυτῷ, *conscire aliquid sibi*). Né si trattava soltanto di reduplicare, nel cuore dell'individuo, quella dimensione intersoggettiva del conoscere che — garantendo l'attendibilità della testimonianza — era a garanzia dell'ordine pubblico. Nell'adagio c'è dell'altro: una volta distinte, le due conoscenze condivise sono poste a confronto; l'ignoto autore della massima elabora un'analogia o, meglio, esprime con un'efficace analogia un processo che era in atto da tempo e che ad Atene, così come a Roma, si era annunciato con segnali molteplici. In Grecia, la fortuna di συνειδέναι ἑαυτῷ come *topos* difensivo non solo aveva ammesso tra le testimonianze processuali l'attestazione dei vissuti dell'imputato, ma le aveva conferito un maggiore peso probatorio. Una volta introdotto nel foro, il con-sapere del soggetto con se stesso divenne *de jure* un elemento di prova, anzi, la prova più fededegna in materia di fatto — per quanto la formula συνειδέναι ἑαυτῷ spesso non fosse che un espediente retorico per assicurare al colpevole l'impunità. Nel mondo latino, a propria volta, 'conscius' era passato a denotare sempre più di frequente, in luogo di 'qui cum alio aliquid scit', 'sibi conscius', a riprova del sempre più vivo interesse per la testimonianza 'interiore'.¹⁴⁵ Né 'conscientia' era rimasta indenne a un simile spostamento, volgendo dall'originaria 'communis complurium scientia' a significare 'is animi status quo qui alicuius rei sibi conscius est'.¹⁴⁶ Con «conscientia mille testes» la dinamica intervenuta nel tema semantico della 'cum-scientia' raggiungeva il suo punto culminante, divenendo esplicita: le due modalità conoscitive si fronteggiano a viso aperto, opponendo la rispettiva forza probatoria; e, al termine dello scontro, si profila una netta

145. *Thesaurus linguae Latinae*, cit., voce 'conscius'.

146. Ivi, voce 'conscientia'.

gerarchia. Giacché in sede processuale l'esiguità dei testimoni ne indebolisce l'attendibilità,¹⁴⁷ il riferimento iperbolico ai «*mille testes*» consegna il primato di prova più valida al sapere condiviso dell'io con sé: rispetto al con-sapere dei testi, infatti, esso è assolutamente certo, nella misura in cui «non può falsificare il mondo».¹⁴⁸

Equiparando, dunque, la sola «conscientia» a «mille testes», l'autore ignoto finì per accordare all'«interna» testimonianza dei vissuti soggettivi una maggior validità dell'effettiva testimonianza «esterna» di mille testimoni. Se già il 'con-sapere' aveva sancito, rispetto a un determinato contenuto conoscitivo, l'esclusività del suo possesso da parte dei 'con-sapienti', il 'con-sapere solo con se stessi' pone colui che 'con-sa' in una situazione ancor più privilegiata: la *συνείδησις* e la *conscientia* divengono il testimone ultimo e più valido dei fatti individuali. La 'coscienza' s'appresta, così, a divenire un sapere privato, intimo, non condiviso — sebbene non più nei termini relativi della comunanza che, legando alcuni, esclude gli altri, quanto in un senso assoluto —. Stabilendo che un solo teste vale più di tutti quelli esteriori, l'iperbole dell'adagio latino gettò le basi affinché, come fonte di evidenza, la conoscenza condivisa fosse surclassata dalla peculiare «conoscenza con se stessi» introdotta dal significato retorico di 'coscienza'. Se Hobbes, pertanto, si risolse a inserire la massima nell'etimologia, fu perché Quintiliano rese celebre tra i moderni un antico detto che, pur viaggiando sulla bocca del volgo, era stato in grado di catturare con icastica semplicità — e con la parvenza d'una assoluta verità — i più significativi trascorsi del tema semantico della 'cum-scientia'.

147. *L'istituzione oratoria*, cit., v.7.23, p. 569.

148. Come ha rilevato Francesco Giampietri, nel commentare l'adagio. *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, cit., p. 113.

5. LA TERZA PARTE: LA GENESI DELLE COSCIENZE DOGMATICHE E FANATICHE

And last of all, men, vehemently in love with their own new opinions, (though never so absurd,) and obstinately bent to maintain them, gave those their opinions also that revered name of Conscience, as if they would have it seem unlawfull, to change or speak against them; and so pretend to know they are true, when they know at most, but that they think so.

Sunt etiam qui proprias Opiniones suas privatas novasque, propter amorem ingenii proprii (etsi aliquando absurdissimas) obstinatè sustinent, sub nomine illo Conscientiae favorabili; tamquam illas mutare peccatum maximum esset. Itaque veritatem illarum *scire* se videri volunt, quando nihil sciunt nisi quod ipsi ita opinantur.

L'equiparazione consegnata dall'adagio alla posterità costituiva, tuttavia, una mossa pericolosa. Una volta che l'uso metaforico di 'coscienza' rese possibile il trasferimento della sorgente di evidenza dal senso 'esterno' a quello 'interno', la verità poté esser confusa con la certezza sotto un alone di legittimità. Fu lo stesso Quintiliano ad alimentare un equivoco così ricco di insidie. Quando fece la propria comparsa nel libro quinto

dell'*Institutio oratoria*, la 'conscientia' non era certo nuova ai tribunali, né ai trattati di retorica. Una delle fonti latine di Quintiliano, la *Rhetorica ad Herennium* (90/80 a.C. ca), per lungo tempo attribuita a Cicerone,¹ aveva già introdotto il concetto, discutendo della *confirmatio*. Il contesto argomentativo è il medesimo: dopo aver illustrato le nozioni di base e la partizione oratoria, l'autore applica l'*inventio* alle diverse componenti di una causa giudiziale, a partire dalla «nostrorum argumentorum expositio cum adseveratione»,² che ne costituisce la parte più importante.³ Eppure, per quanto non manchino delle significative corrispondenze tra le due opere, esse finiscono per riservare alla 'conscientia' dei ruoli distinti.

In apertura al secondo libro, l'ignoto autore della *Rhetorica ad Herennium* è alle prese con la tipologia più complessa di procedimento giudiziale, la «constitutio coniecturalis» — una controversia relativa a una questione di fatto in cui la verità è accertata mediante congettura.⁴ L'*inventio* è qui messa al banco di prova più difficile: l'oratore deve infatti dimostrare l'innocenza o la colpevolezza dell'imputato con indizi che lo scagionino o che, incrementando la solidità dell'impianto accusatorio, rafforzino il sospetto a suo carico. La complessità dell'impresa si riflette nell'articolata architettura della causa, che risulta composta di sei parti principali: *probabile*, *conlatio*, *signum*, *argumentum*, *consecutio* e *approbatio*.⁵ Tra i diversi elementi probatori che definiscono lo «status coniecturalis», è il quinto a segnare il punto di svolta della nostra indagine. Con la *consecutio*, non si tratta di reperire dei segnali di premeditazione, né di produrre testimoni o di mettersi sulle tracce del colpevole, come avviene con gli *argumenta* o 'prove presuntive'.⁶ Come stabilisce il nome, è in gioco un chiaro

1. D'autore incerto, l'opera è suddivisa in quattro libri e rappresenta il più antico trattato di retorica a noi pervenuto in latino. Essa conobbe una fortuna straordinaria nel Medioevo e nel Rinascimento.

2. In questi termini è definita la dimostrazione oratoria o *confirmatio*. *Rhetorica ad Herennium*, a cura di Harry Caplan, Londra, Loeb, 1964, I.3.4, p. 8.

3. «Tota spes vincendi ratioque persuadendi posita est in confirmatione et in confutatione. Nam cum adiumenta nostra exposuerimus contrariaque dissolverimus, absolute nimirum munus oratorium confecerimus». Ivi, I.10.18, p. 32.

4. «Coniecturalis est cum de facto controversia est [...] Hic coniectura verum quæritur». Ivi, I.11.18, p. 34.

5. Ivi, II.2.3, p. 62.

6. Ivi, II.5.8, pp. 71-72.

Una breve storia della coscienza morale

rapporto di causa-effetto, che spetta all'oratore di portare alla luce con un esame dei segni che, di consueto, conseguono dall'innocenza e dalla colpa.⁷ Messe dunque da parte le varie supposizioni, è la 'coscienza' a fornire la prova schiacciante, inchiodando il reo alle sue responsabilità. Per comprendere come ciò possa verificarsi, basta richiamare alla memoria le parole di Orazio poc'anzi rievocate. Nella lettera dedicatoria apposta alla traduzione della *Guerra del Peloponneso*, Hobbes aveva nobilitato la figura del proprio patrono con il colto riferimento all'oraziano «nil conscire»; pure, egli aveva ommesso di riportare per intero le parole del poeta: «nil conscire sibi, *nulla pallescere culpa*».⁸ L'idea che il 'con-sapere con sé' le cattive azioni commesse costituisse per il soggetto un'esperienza di scacco della propria capacità pratica, corredata di una forte componente emotiva, non era certo nuova. Nella misura in cui, tuttavia, essa si è rivelata determinante nella costituzione della coscienza morale,⁹ conviene soffermarsi per qualche tempo sulla sua analisi. L'indagine porterà alla luce due momenti decisivi nello sviluppo del tema semantico della 'cum-scientia'. Anzitutto, esplorando l'efficacia del nesso stabilitosi tra la testimonianza interiore e la paura, mostrerà come il con-sapere sia giunto, al termine di un lungo processo evolutivo, ad assumere il senso di 'giudizio' pratico. In secondo luogo, l'analisi esibirà come il carattere equivoco del termine 'coscienza' abbia conferito un alone di legittimità alle pretese giustificazioni di dogmatici e fanatici.

5.1. Una breve storia della coscienza morale

Sebbene l'espressione 'mala conscientia' ('cattiva coscienza') fosse comparsa piuttosto tardi,¹⁰ il fenomeno da essa colto affondava agli albori

7. «Consecutio est cum quæritur quæ signa nocentis et innocentis consequi soleant». Ivi, II.5.8, p. 72.

8. L'espressione, che potremmo tradurre con «non avere nulla da rimproverarsi, non dover impallidire al ricordo di qualche colpa», riscosse una così grande fortuna da divenire proverbiale. *Epist.*, I.1.61.

9. Il con-sapere con sé i propri atti compiuti è scaturigine di sentimenti: in una simile esperienza, in cui per la prima volta la componente intellettuale si salda a un elemento affettivo, risiede il germe della 'coscienza morale'.

10. Le prime occorrenze si devono allo storico e politico romano Sallustio (86-34 a.C.), *Bellum Iugurthinum* (43/40 a.C.), 62.8, e a Seneca, *De benefi-*

dell'individualità occidentale. Conducendo sulla scena pubblica il travagliato processo di costituzione del soggetto, la tragedia greca aveva già fatto luce sui risvolti più penosi della testimonianza interiore. Con l'*Oreste* (408 a.C.) di Euripide (485-407/406 a.C.), il con-sapere di aver compiuto delle azioni tremende è ritratto come la malattia mortale dell'io, una tortura che infligge un'incessante afflizione (λύπη, v. 398) e sconvolge la mente con accessi di pazzia (μανία, v. 400).¹¹ Menandro (ca 343-292 a.C.), in seguito, avrebbe aggiunto che, quando si con-sa con se stessi — o, come diremmo oggi, si ha 'sulla coscienza' — qualcosa, la σύνεσις tramuta persino l'uomo più valoroso in un codardo.¹² Il motivo conobbe un tale successo letterario da sopravvivere al proprio autore, continuando a calcare le scene teatrali fino ai celebri versi di *Amleto*: «thus conscience does make cowards of us all, / And thus the native hue of resolution / Is sicklied o'er with the pale cast of thought».¹³

Eppure, non si creda che la 'cattiva coscienza' abbia lasciato delle tracce soltanto nell'invenzione poetica. Prima ancora che alla letteratura, i suoi trascorsi appartengono alla storia intellettuale europea, poiché è nel πάθος dell'errore che l'Occidente ha scoperto l'onere di ogni scelta deliberata, avviando quell'atteggiamento riflessivo sulla prassi che sarebbe culminato nel concetto filosofico di agente morale. Quando l'indefinita realizzazione pratica del soggetto giunge a una battuta d'arresto e l'individuo si ripiega su di sé, l'uomo è messo di fronte ai propri atti e alle loro conseguenze: così, fin dalle origini, il con-sapere con se stessi le proprie colpe s'accompagna

ciis (64 d.C.), III.1.4 e *Epistulae morales ad Lucilium* (65 d.C.), XII.9. *Thesaurus linguæ Latinæ*, voce 'conscientia'.

11. Interrogato da Menelao («Τί χρεῖμα πάσχεις; Τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος;»), il matricida Oreste risponde: «Ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν' εἰργασμένος», EURIPIDE, *Oreste*, vv. 395-396. Lewis, che riporta l'estratto, ricorda che 'σύνεσις' era una variante più rara del sostantivo 'συνείδησις', *Studies in Words*, cit., p. 188.

12. «Ὁ συνιστορῶν αὐτῶν τι, καὶ ἢ θρασύτατος, / ἢ σύνεσις αὐτὸν δειλότατον εἶναι ποεῖ», fr. 632.

13. SHAKESPEARE, *Hamlet*, III.1.83-85. Lewis accenna al *Riccardo terzo*, ove l'assassino dice che la coscienza «makes a man a coward» (I.4.132), e il protagonista prorompe nell'esclamazione «Coward Conscience» (V.3.180). *Studies in Words*, cit., p. 188.

al cruccio interiore,¹⁴ alla vergogna¹⁵ e, soprattutto, alla paura.¹⁶ Ove siano le malefatte ad esser con-sapute dall'io, il legame tra συνειδέναι ἑαυτῷ e φόβος, tra *sibi conscius* e *timor* si dimostra, invero, così antico da apparire costitutivo: esso dà voce a un'esperienza umana fondamentale, la paura che chi ha commesso un torto nutre per la propria incolumità. E chi ha commesso un torto teme per la propria incolumità, poiché sa di poter essere scoperto e punito dagli uomini o di incorrere nella punizione divina — che è certa, giacché gli dei, a differenza dei mortali, sempre con-sanno.¹⁷

Con l'intensificarsi progressivo degli usi di 'consci' e 'conscientia' per denotare lo specifico con-sapere che il soggetto ha delle proprie cattive azioni, nel mondo latino si assiste allo speculare rafforzamento del vinco-

14. Come nell'espressione «recentis maleficii conscientia perterritus», di consueto tradotta con «sbigottito per il rimorso del recente delitto», CICERONE, *Pro Cluentio*, 38.

15. Si consideri, a titolo di esempio, «αἰσχυνόμενος ὅτι σύνοιδα ἑμαυτῷ πάντα ἐψευσμένος αὐτόν», SENOFONTE, *Anabasi*, I.3.10, che nella traduzione offerta da Cancrini suona «mi vergogno in quanto 'con-so' con me stesso di averlo ingannato in tutto», Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 112. Per illustrare il nesso 'coscienza'-αἰσχύνη, la studiosa richiama anche PLATONE, *Simposio*, 216b, ANTIFONTE, *Per il coreuta*, 1 e DIFILO in STOBEO, *Florilegio*, III.24.1.

16. In polemica con gli epicurei, che erano soliti ridurre la cattiva coscienza alla paura, Cicerone distingue i tormenti provocati dalla 'conscientia peccati' dal timore della punizione: «animi conscientia improbos excruciar, tum etiam poenae timore», che si potrebbe tradurre con «i malvagi sono tormentati dal rimorso, poi anche dalla paura della pena», *De finibus bonorum et malorum*, 2.53.

17. *Studies in Words*, cit., p. 205. In origine, la giustizia umana e divina dovevano essere intese come un tutt'uno, come in Solone: «ἡ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γινόμενα πρό τ' ἑόντα, / τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἧλθ' ἀποτεισάμενη», («[Dike] in silenzio 'con-sa' le cose avvenute e trascorse, e in ogni caso, al momento opportuno, arriva a punire»), fr. 3 Diehl, Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 43. Lo scarto tra il con-sapere degli uomini e delle divinità è colto con efficacia da CICERONE, molti secoli dopo: «qui satis sibi contra hominum conscientiam saepti esse et muniti videntur, deorum tamen horrent», *De finibus bonorum et malorum*, 1.51. A differenza dei mortali, infatti, gli dei vedono ogni cosa poiché sono onnipresenti. La voce 'conscience' del *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. 263, traduce l'antitesi ciceroniana *conscientia hominum* / *conscientia deorum* con il termine 'judgement', scorgendovi «l'origine de l'évaluation morale». Nondimeno, la lettura risulta un po' affrettata, giacché il contesto discorsivo mostra con chiarezza come 'conscientia' sia intesa nel senso classico di 'testimonianza'. Il *Thesaurus linguae Latinae* invero colloca il passo del *De finibus* tra gli esempi del significato primario di 'conscientia', *communis complurium conscientia*.

lo tra coscienza e paura. Nel primo secolo avanti Cristo esso si è ormai consolidato a tal punto da divenire non solo passibile di considerazione filosofica, ma il banco di prova di due dottrine antitetiche della virtù. Oggetto del contendere è il fondamento dell'ortoprassi; e a fronteggiarsi sono, da un lato, l'epicureismo, con la sua nozione utilitaristica della giustizia come mezzo per conseguire l'ἀπονοία e l'ἀταραξία e, sul versante opposto, la scuola stoica, con la sua difesa del giusto per natura, espressione del λόγος universale. Nell'infuriare della logomachia, è la paura che accompagna la coscienza della colpa il terreno su cui si consuma lo scontro decisivo. In essa gli epicurei scorgono un infallibile deterrente all'iniquità e, perciò, una solida conferma della propria definizione di virtù come togliimento razionale del dolore.¹⁸ In essa, al contrario, gli stoici individuerebbero la prova della naturale avversione al male che dirige la condotta umana.¹⁹

Eppure, per quanto gli adepti del giardino e del portico invocassero gli effetti psicagogici della 'mala conscientia' a supporto di paradigmi concorrenti della vita buona, su di un punto essi si erano trovati in totale accordo: entrambi avevano riconosciuto all'efficace nesso coscienza–timore lo *status* di fatto fondamentale della vita morale. Con parole colme di uno schietto stupore Cicerone sembra accoglierne la scoperta: «magna vis est conscientiae [...] et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint et poenam semper ante oculos versari putent qui peccarint».²⁰ E nello stesso spirito Seneca avrebbe aggiunto che «tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum», mostrando come il timore incessante prodotto dalla consapevolezza della colpa ostacoli l'azione, così come il sonno.²¹ Non stupisce, tuttavia, che la medesima forza irresistibile sia resa da Lucrezio (98–55 ca a.C.) con la grandiosità delle immagini poetiche: «[...] mens sibi conscia factis / praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis, / nec videt interea qui terminus esse malorum / possit nec quæ

18. Seneca sintetizza in questi termini la tesi di Epicuro: «nihil iustum esse natura et crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse», *Epistulae morales ad Lucilium*, 97.15.

19. Dopo aver illustrato la posizione dell'avversario, e avergli concesso che «mala facinora conscientia flagellari», Seneca replica: «hoc enim ipsum argumentum est, Epicure, natura nos a scelere abhorrere, quod nulli non etiam inter tuta timor est». *Ibidem*.

20. CICERONE, *Pro Milone*, 61.

21. SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, 105.7–8.

sit poenarum denique finis / atque eadem metuit magis hæc ne in morte gravescant». ²² Come stoici ed epicurei avevano compreso, possedendo la «magna vis» di trasformare la vita terrena in un inferno, ²³ è la coscienza del peccato il peggior castigo della colpa. ²⁴ Un antico motivo, già abbozzato da Pitagora (ca 571–495 a.C.) e Antifonte di Ramnunte (ca 480–411 a.C.), giungeva così a compimento, trovando la propria espressione filosofica più matura. ²⁵

La meraviglia con cui Cicerone, Seneca e Lucrezio salutano l'ingresso della (*mala*) *conscientia* nel discorso filosofico non è irragionevole, né tantomeno infondata. Con il consolidarsi del vincolo coscienza–paura, si assiste a un passaggio senza precedenti: un'esperienza umana elementare, al termine di una lunga metamorfosi, giunge a tramutarsi in un concetto; e dà vita a un'idea così gravida di sviluppi da meritare qualche parola. In origine, si rammenterà, il tema semantico della 'con–scientia' denotava il sapere condiviso che due o più uomini possiedono di uno stesso fatto. Con il trasferimento metaforico dell'intersoggettività del conoscere dal con–senso dei testimoni al senso interno dell'io ripiegato su di sé, s'era poi fatta strada una nozione affatto nuova; l'«esser conscî» era passato a significare l'auto–riflessione del soggetto. Eppure, per quanto 'sibi conscius' costituisse un guadagno stra–ordinario del pensiero occidentale, la felice locuzione non avrebbe contrassegnato che uno degli stadî di cui si compo-

22. LUCREZIO, *De rerum natura*, III.1018–1022.

23. Ivi, v. 1023.

24. «Itaque poenas luunt non tam iudiciis [...] sed angore conscientiae et fraudisque cruciatu», CICERONE, *De legibus*, I.40; «prima illa et maxima peccantium est poena peccasse», SENECA, *Epistolae morales ad Lucilium*, 97.14.

25. Celebre è la massima di saggezza di PITAGORA «κακὰ μείζω πάσχει διὰ τοῦ συνειδότος ὁ ἀδικῶν βασανιζόμενος ἢ ὁ τῷ σώματι καὶ ταῖς πληγαῖς μαστιγούμενος», «chi commette ingiustizia soffre mali maggiori per il tormento della coscienza, che non quando è colpito, nel suo corpo, dalla frusta», STOBEO, *Florilegio*, III.24.8. ANTIFONTE sviluppa il tema nell'orazione *Per l'uccisione di Erode*, 93: «τῷ δὲ συνειδότι τοῦτο αὐτὸ πρῶτον πολέμιόν ἐστιν· ἔτι γὰρ καὶ τοῦ σώματος ἰσχύοντος ἡ ψυχὴ προαπολείπει, ἡγουμένη τὴν τιμωρίαν οἱ ἔχειν ταύτην τῶν ἀσεβημάτων», «per chi, invece, è cosciente di aver compiuto del male, questa coscienza è il suo primo nemico; anche se, infatti, il corpo è forte, l'anima lo abbandona prima, reputando che questo castigo le sopravviene appunto per i suoi atti di empietà». Riportiamo le traduzioni proposte da Cancrini in Syneidesis. *Il tema semantico della «con–scientia» nella Grecia antica*, cit., pp. 116 e 120. È, tuttavia, interessante osservare come in nessuno degli estratti ricorra il sostantivo συνείδησις.

ne un lungo processo evolutivo. Fra tutti i fatti psichici che il con-sapere dell'io con sé mette alla presenza del soggetto, ve n'è uno che inizia a stabilire con il tema semantico della 'con-scientia' un rapporto privilegiato. Avviene, infatti, che *conscire*, *consciūs* e la più tarda *conscientia*, presi in senso assoluto, si associno sempre più di frequente a un contenuto peculiare: le azioni compiute e, in primo luogo, i misfatti, come testimoniano il già citato «nil conscire sibi» e le espressioni «consciūs ipse animus se forte remordet»²⁶ e «an te [...] conscientia timidum suspiciosumque faciebat?».²⁷ Quell'esperienza umana fondamentale che, in seguito, si sarebbe definita 'mala conscientia' si radica con forza nella testimonianza interiore con il proprio corredo di tormenti e di paura, fino a divenirne il tratto distintivo. Siamo agli albori della cosiddetta 'coscienza morale'; ed è sintomatico del mutamento in corso il fatto che, nel primo secolo avanti Cristo, con 'conscientia animi' non si indicasse *generaliter* l'auto-trasparenza del mentale, ma lo specifico con-sapere che l'io possiede delle colpe individuali.²⁸ Non stupisce, perciò, che il pleonastico 'animi' sia presto caduto in disuso, lasciando 'conscientia' libera di qualificarsi come 'mala' e 'bona' — a seconda che il soggetto avesse o meno qualcosa da rimproverarsi.²⁹

Pur non comportando l'immediato tramonto dei precedenti costrutti, le nuove locuzioni avrebbero aperto la via al progressivo specializzarsi della 'coscienza' in senso morale. Per farsene un'idea sommaria, il processo, di per sé lungo e tortuoso, può essere suddiviso in tre fasi principali. Il punto d'avvio è già noto: con la comparsa, accanto a *conscire* e a *consciūs*, di

26. LUCREZIO, *De rerum natura*, IV.1135; si considerino, a titolo d'esempio, anche «timeo, quamvis mihi conscia non sim», OVIDIO, *Epistulae ex Ponto*, 20.47 e «quantum pœnæ misero mens conscia donat», LUCANO, *Pharsalia*, VII.784.

27. CICERONE, «*Actionis in Verrem secundæ*», V.74.

28. Il passaggio è evidente in «suæ quemque malæ cogitationes conscientiaque animi terrent», CICERONE, *Pro Roscio Amerino oratio*, 67 e in «ex domestico iudicio atque animi conscientia intellegebant», CESARE, *De bello civili*, III.60.2. Come ha messo in luce Molenaar, l'impiego di «conscientia animi» è frequente in Cicerone e ricorre più volte in Publilio Siro, *Seneca's Use of the Term Conscientia*, «*Mnemosyne*», XXII, 2, 1969, pp. 170-180: 172.

29. Il cambiamento interviene tra Cicerone e Seneca. Nel primo esponente ufficiale dello stoicismo romano, la combinazione di *conscientia* con un aggettivo qualificativo (*bona* o *mala*, per l'appunto) diviene una pratica comune, mentre in Cicerone era del tutto insolita: l'unica occorrenza accertata è 'recta conscientia', che appare in luogo di 'conscientia recti' nel contesto colloquiale dell'epistola XIII.20. *Ibidem*.

mala e bona conscientia, l'atto con cui l'io con-sa le proprie colpe esplora inedite modalità espressive, trovando per la prima volta una formulazione diretta e inequivoca. Sarebbe stata quest'ultima, in seguito, a segnare il destino della 'conscientia', giacché — sulla scia di una fortuna strepitosa — *un* particolare con-sapere avrebbe reclamato per sé l'intera eredità, appropriandosi del termine che designa *il* con-sapere in quanto tale. Con la terza e ultima fase si assiste all'alienazione della 'coscienza': nel tramutarsi, a tutti gli effetti, in una facoltà, essa diviene cosa a sé, smarrendo la memoria della propria origine. Il legame con il tema semantico della 'cum-scientia' cade nell'oblio, così da occultare, assieme alla primitiva estensione metaforica del sapere condiviso, le condizioni della sua validità. È all'ultima fase che ancora appartiene l'Inghilterra del Cinque-Seicento, in cui si forma Hobbes; ed è ad essa che si rivolge l'operazione etimologica hobbesiana, per arrestarla. Abbracciando la storia della coscienza morale in uno sguardo, occorre infatti figurarsi l'etimologia del *Leviathan* e lo stupore stoico-epicureo alla scoperta della *mala conscientia* ai capi estremi del processo. Qui sono l'alfa e l'omega di una vicenda più che millenaria; e, poiché la critica dell'idea di coscienza condotta da Hobbes non sarebbe comprensibile senza conoscerne le premesse storiche e le principali vicende di sviluppo, è dal principio che conviene cominciare.

Con l'epicureismo e lo stoicismo, come si è già avuto modo di vedere, non solo la 'conscientia' è introdotta per la prima volta nel discorso filosofico, ma si radica all'interno della dottrina morale. Per quanto divergano le rispettive conclusioni sul vincolo coscienza-paura, le due scuole di pensiero sono accomunate dallo stesso presupposto: per entrambe, il con-sapere con sé le proprie colpe è intimamente connesso alla virtù. Stanti così le cose, tuttavia, il medesimo scontro tra stoici ed epicurei si presenta sotto una luce nuova: se le letture della cattiva coscienza sono tra loro in disaccordo, è perché rispondono ad esplorazioni alternative del rapporto tra consapevolezza della colpa e ortoprassi. In gioco sono i moventi psichici dell'atto morale; ma, in un caso, la 'conscientia' rende giusto l'uomo che s'astiene dall'infrangere la legge per paura del dolore conseguente; nell'altro, essa decide della giustizia d'un individuo nel presentificargli la legge morale cui deve conformare la condotta. In breve, virtuoso non è nell'ottica stoica colui che agisce per timore, bensì chi si fa guidare dalla propria «stabile

coscienza», poiché 'agente', in senso proprio, denota quanti sono mossi non dalle continue fluttuazioni dell'opinione altrui, ma dall'intima convinzione d'assecondare il giusto per natura.³⁰ Quale che sia il fondamento della virtù, le due proposte teoriche si fanno portatrici di un passaggio cruciale. Dalle prime manifestazioni della «malattia mortale» della soggettività, di quella «magna vis» che rende codardi anche i più temerari, nella 'coscienza' è intervenuto un significativo mutamento. In origine, essa non è nient'altro che memoria delle malefatte compiute e, per quanto le sia associata una forte componente emotiva, i suoi effetti sulla prassi restano modesti: limitandosi a determinare il comportamento del colpevole al termine del delitto, la 'mala conscientia' rimane vincolata a un irrimediabile passato, così come all'io empirico che si è macchiato della colpa. La coscienza che fa fremere Epicuro di terrore e tratterrà Amleto dal togliersi la vita è, invece, di tutt'altro tipo; in luogo di derivare dal ricordo singolare delle cattive azioni commesse, essa trattiene preventivamente gli individui dal compierle. Che a fungere da deterrente sia poi la punizione, come vorrebbero gli epicurei, o siano quelle che Seneca definisce «pene seconde» — il terrore e l'incertezza, ossia, l'inferno mondano di un'esistenza corrosa dalla consapevolezza della colpa —,³¹ identica è l'idea di fondo: il con-sapere inibisce un possibile corso d'azione per evitarne le ricadute negative sul soggetto. E si tratta, senz'alcun dubbio, di un'idea nuova. Emancipatosi da un vincolo esclusivo col passato, il nesso coscienza-paura assiste a un'espansione della propria «vis»; per la prima volta si volge al futuro intervenendo nel calcolo che verte sul da farsi. Avviene così che la 'conscientia' estenda le proprie funzioni, poiché essa non si limita più ad attestare l'avvenimento di un fatto, né ad affliggere il colpevole che ritorna riflessivamente sulle scelleratezze commesse, condannandolo all'infelici-

30. Così Cicerone riassume l'insegnamento epicureo: «ita, quod certissimum est, pro vera certaue iustitia simulationem nobis iustitiæ traditis præcipitisque quodam modo ut nostram stabilem conscientiam contemnamus, aliorum errantem opinionem aucupemur», *De finibus bonorum et malorum*, II.22.71-72.

31. Seneca riteneva che il primo e maggior castigo del peccato risiedesse nel delitto stesso, «sed nihilominus et hæ illam secundæ pænæ premunt ac secuntur, timere semper et expavescere et securitati diffidere», *Epistulæ morales ad Lucilium*, 97.14.

tà.³² Accanto alla coscienza-testimone e alla coscienza-carnefice,³³ inizia a profilarsi il concetto d'una coscienza-guida dell'azione, sebbene essa sia più incline, al pari del δαιμόνιον socratico,³⁴ a trattenere il soggetto dal male piuttosto che a fornirgli delle precise prescrizioni di condotta. Siamo dinnanzi alla genesi di un dispositivo d'ordine; e, per quanto così concepito possa apparire mutilo e del tutto insufficiente, occorre rammentarsi del contesto che ne ha visto i natali. Fino ai primi secoli dell'era cristiana, il pensiero pagano avrebbe continuato a conferire al 'bene' e al 'male morale' un senso molto distante da quello che si sarebbe affermato con il cristianesimo. Non bisogna dunque fare un torto alla *conscientia*, se per qualche tempo ha favellato nella lingua di Platone e d'Aristotele. Quando Crisippo, introducendo una delle dottrine essenziali dello stoicismo, associa la συνείδησις al desiderio innato (πρῶτον οἰκεῖον) che ogni vivente possiede per il proprio sussistere, non fa che attenersi ai capisaldi dell'etica antica, pur offrendone una lettura perspicace. Infatti, ancor prima di incarnarsi in uno specifico ideale della vita buona, la virtù corrisponde per il Greco all'eccellenza pratica, ossia, alla capacità con cui l'individuo realizza la propria natura attraverso la prassi; e il vizio, per converso, coincide con quanto ostacola il progetto dell'autorealizzazione individuale.³⁵ Così,

32. L'idea che sia il con-sapere rivolto ai propri atti a decidere della felicità o dell'infelicità umana è già rinvenibile in SENOFONTE, seppur in connessione al motivo religioso della rottura dei giuramenti «fatti in nome degli dei»: «ὅστις δὲ τούτων σύνοιδεν αὐτῷ παρημεληκώς, τοῦτον ἐγὼ οὐποτ' ἂν εὐδαιμονίσαιμι», così tradotto da Cancrini «chi invece 'con-sa' con se stesso di averli violati, è persona che a mio parere non potrà mai più essere felice». Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 112.

33. La forza punitiva della coscienza è assimilata da EPITTETO (ca 55-135 d.C.) alla contro-violenza statale in un passo delle *Diatribae*, III, 22.94: «τοῖς βασιλεῦσιν τούτοις καὶ τυράννοις οἱ δορυφόροι καὶ τὰ ὄπλα παρεῖχε τὸ ἐπιτιμᾶν τισιν καὶ δύνασθαι καὶ κολάζειν τοὺς ἁμαρτάνοντας καὶ αὐτοῖς οὕσι κακοῖς, τῷ Κυνικῷ ἀντὶ τῶν ὄπλων καὶ τῶν δορυφόρων τὸ συνειδός τὴν ἐξουσίαν ταύτην παραδίδωσι», reso da Cancrini con «a questi re e tiranni, anche a coloro che sono malvagi, i dorifori e le armi danno la possibilità di riprendere gli altri e di punire coloro che sbagliano; al cinico, invece che dalle armi e dai dorifori questa capacità è data dalla sua coscienza». Il participio sostantivato τὸ συνειδός è impiegato in luogo del sostantivo συνείδησις. Ivi, p. 140.

34. Non è un caso che esso sia stato interpretato da molti critici come un'espressione della 'coscienza morale', per quanto la *quaestio* sia ancora dibattuta. Per una succinta rassegna bibliografica, rinviando a Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., p. 90, nota 17.

35. In questi termini si pronuncia ANTIFONTE DI RAMNUNTE: «nella condizio-

nell'esser accostata al pedagogo cui i genitori affidano i figli affinché non subiscano alcun danno, la coscienza già prefigura il centro direttivo della prassi; e, malgrado il suo compito si limiti negativamente a custodire e a proteggere dal male gli uomini fatti, essa ha assunto un ruolo cardinale nella vita pratica dell'io.³⁶ Diversi elementi, a partire dall'ellenismo, avevano concorso ad assegnarle un risalto prima sconosciuto, contribuendo alla sua specializzazione in senso morale. Alcuni pensatori avevano iniziato a ritrarla come parte della naturale costituzione umana e, pertanto, come un dono divino inalienabile o una realtà in stretto contatto con Dio.³⁷ Con i commentarî all'Antico Testamento di Filone, l'evoluzione del tema semantico della *cum-scientia* s'era poi avviata al passaggio decisivo, allorché la coscienza-testimone e la coscienza-guardiano hanno raggiunto una sintesi nuova nelle figure della coscienza-monitore (ἐλεγχος), -accusatore (κατήγορος) e — a coronamento del processo — della coscienza-giudice

ne umana [...] la cosa più gradita è il non trovarsi in alcun pericolo riguardo alla propria vita», *Sul coreuta*, 1. Ivi, p. 122.

36. PSEUDO-EPITTETO, fr. 97 Schweighauser: «παῖδας μὲν ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῶ παρέδοσαν, ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι· ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν. Ταύτης οὖν τῆς φυλακῆς μηδαμῶς καταφρονητέον ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἀπάρεστοι καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδῶτι ἐχθροὶ ἐσόμεθα», così reso da Cancrini «i genitori affidano noi fanciulli ad un pedagogo che ci sorveglia dappertutto, affinché non siamo danneggiati; quando siamo divenuti uomini, Dio ci affida ad una coscienza innata, che ci custodisca. Questo guardiano non deve essere in alcun modo disprezzato, poiché in tal caso saremmo spiacenti a Dio e nemici alla nostra propria coscienza». Ivi, p. 139. Nell'immagine della coscienza-custode ci sembra di poter ravvisare le origini della nozione di 'sinderesi' (o 'sinteresi'), introdotta nel Medioevo per designare la facoltà con cui l'uomo conosce immediatamente i principî universali del bene e del male. Richiamandosi al verbo greco 'συν-τηρῶ', 'conservare', una delle etimologie scolastiche più diffuse del termine ne farebbe infatti il principio di 'conservazione' dell'esistenza umana. Per un'esposizione più dettagliata, si può consultare il *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, cit., alla voce 'syndérèse'.

37. Il tema è trattato da MENANDRO, con la massima «βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός [per tutti i mortali la coscienza è Dio]» del fr. 107 Jaekel; da CICERONE, che esorta il giudice in procinto di deliberare a «habere in consilio legem, religionem, æquitatem, fidem; [...] maximique æstimare conscientiam mentis suæ quam ab dis immortalibus accepimus, quæ a nobis divelli non potest», *Pro Cluentio*, 58.159; da FILONE, nel presentare la coscienza come congiunta all'anima e ad essa connaturale, *De opificio mundi*, 128 e *De decalogo*, 87; e, infine, come si è visto, da PSEUDO-EPITTETO, per cui Dio affiderebbe l'uomo a una coscienza innata.

(δικαστής).³⁸ In questa fase evolutiva, il con-sapere non attesta più soltanto i misfatti del soggetto, ponendolo di fronte alle proprie responsabilità; ma, inglobando in sé gli effetti psicagogici prodotti dalla certezza della colpa, prende la parola; e dal banco dei testimoni passa dapprima al tavolo del pubblico ministero per salire, infine, sullo scranno del giudice. Al fondamento delle nuove rappresentazioni funzionali della coscienza giacciono pur sempre gli antichi vissuti: la vergogna, che fin dalle origini accompagna la consapevolezza della colpa, ora rivela l'intervento dell'accusatore, che con il biasimo e le sue violente minacce denuncia la malvagità delle malefatte volontarie;³⁹ i tormenti angosciosi e la pace che conseguono alla cattiva e alla buona coscienza divengono appannaggio del monitore — «la cui natura è d'odiare sempre il male ed amare la virtù» —⁴⁰ a seconda che l'anima se ne lasci o meno persuadere. Infine, il compito del custode o pedagogo è assorbito dal giudice: adesso, oltre a trattenere dal male con gli ammonimenti, la coscienza istruisce ed esorta l'anima che ha commesso degli errori involontari a modificare la condotta, affinché non abbia a ripeterne di simili in futuro.⁴¹ Eppure, per quanto facciano presa sulle esperienze del passato, le raffigurazioni di Filone veicolano qualcosa di profondamente innovativo. L'idea che non solo la prova testimoniale, ma il foro per intero sia stato trasferito nell'interiorità dell'individuo è rilevante nonché gravida di effetti; significa che il con-sapere ha assunto su di sé il più alto degli uffici che si adempiono in un tribunale: la funzione giudicante. Ora è la coscienza, in luogo del pubblico processo, a pronunciare il verdetto conclusivo sulla condotta dell'io, potendo decidere, oltre che della correttezza dell'azione, della stessa qualità morale del soggetto. E lo spostamento avrebbe presto avuto un seguito. Quel che per Filone è o

38. Filone invero presenta il κατήγορος e il δικαστής come i due volti dell'unica coscienza-ἔλεγχος nel *De decalogo*, 87 — sebbene finisca di frequente per sovrapporre i ruoli del giudice e dell'accusatore. Pur essendo adottata ai fini della presente analisi, una netta distinzione dell'immaginario permette di tracciare gli sviluppi intervenuti nell'idea di coscienza con maggior chiarezza, isolandone i tratti caratterizzanti.

39. FILONE, *De decalogo*, 87, *Quod Deus sit immutabilis*, 128 e *De opificio mundi*, 128.

40. *De decalogo*, 87. Nell'originale leggiamo: «μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει».

41. *Ibidem*, *Quod Deus sit immutabilis*, 128 e *De opificio mundi*, 128.

τοῦ συνειδότης ἔλεγχος,⁴² Seneca ribattezza *interrogare animum suum*⁴³: siamo nel contesto dell'esame interiore, promosso dallo stoicismo per formare la personalità morale dell'individuo e indirizzarlo alla saggezza. La pratica consiste in un rendiconto giornaliero del proprio comportamento, al fine di correggersi e conseguire l'autocontrollo. E qui, non solo l'io ripiegato riflessivamente su di sé è ancora una volta definito come «speculator» e «censor» «de moribus suis»,⁴⁴; ma il rimando allusivo alla corte di giustizia appare di nuovo in tutta la sua centralità, allorché l'abitudine di passare in rassegna le azioni del giorno è assimilata a una comparsa in giudizio quotidiana.⁴⁵ Rispetto a Filone, tuttavia, Seneca aggiunge un ulteriore elemento. Stavolta, non appena introdotto, il paragone si dimostra difettoso — e non certo per l'inadeguatezza dell'atto riflessivo. A rivelarsi manchevole è proprio il foro. Nel tribunale interiore dell'io, ove a deporre è la coscienza in luogo d'un qualunque testimone, non si emettono che pronunce di condanna: «nemo, inquam, invenietur qui se possit absolvere, et innocentem quisque se dicit respiciens testem, non conscientiam». ⁴⁶ Per quanto, infatti, si possa sfuggire ai testi, è impossibile sottrarsi al con-sapere. Se, dunque, nemmeno l'esercizio della funzione giudiziaria può reggere il raffronto con l'introspezione individuale, è perché è in atto un autentico sorpasso. Nell'inquisire il proprio animo, l'individuo non solo traduce il foro nell'interiorità, appropriandosi delle sue prerogative, ma lo sostituisce; alla fine, riesce a imporsi su di esso come più opportuna sede di giudizio. La vittoria è destinata a segnare le sorti dell'idea di coscienza. Da quando il con-sapere è eletto a giudice insindacabile dell'io, il giudizio si pone al centro di una doppia operazione: esso incomincia ad affermarsi come la ragion d'essere della coscienza morale affermando, insieme, la coscienza morale come la ragion d'essere di tutti i trascorsi del tema semantico della *cum-scientia*. Attorno alla potente idea unificatrice

42. *De opificio mundi*, 128.

43. SENECA, *De ira*, III.36.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*. Nelle parole del filosofo, «desinet ira et moderatior erit, quæ sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum».

46. «Non si troverà nessuno, intendo dire, che sia in grado di assolvere se stesso, e ognuno può dirsi innocente, se guarda al testimonio, non alla coscienza». Ivi, XIV.3.

del giudizio, l'intera narrativa della coscienza viene, man mano, a riorganizzarsi; così, al termine del processo, la pluralità delle figure storiche del con-sapere è ricompresa nell'unica figura della coscienza giudicante. L'artefice d'una sintesi così grandiosa è Tommaso d'Aquino, che nel tredicesimo secolo sistematizza la *reductio ad unum* mettendo in campo due mosse linguistiche di straordinaria originalità. Dapprima, come si è visto, egli produce la falsa etimologia «cum alio scientia», sì da rescindere ogni legame della coscienza con la dimensione intersoggettiva del conoscere. Si tratta di una de-cisione fondamentale, giacché, una volta alienata dalla propria origine, la coscienza è posta al centro di una nuova storia; essa è impiantata in un contesto genetico estraneo, che getta le basi per la sua univoca affermazione come atto di giudizio della ragion pratica: «conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia». ⁴⁷ Eppure, per quanto sancisca un passaggio capitale, la prima mossa si rivela insufficiente. L'ingegnosa definizione dell'Aquinate deve fare i conti con una faccenda delicata; essa, infatti, sembra scontrarsi con l'irriducibile molteplicità degli attributi che il linguaggio ordinario suole conferire alla coscienza: «dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare; vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere». ⁴⁸ Squadernando gli sviluppi plurisecolari del tema semantico della *cum-scientia*, la prassi linguistica getta il guanto di sfida all'ambizione definitoria di Tommaso. Giacché quel che il «dicitur» restituisce è un insieme multiforme di funzioni, le maglie del giudizio sembrano troppo strette per catturare una fenomenologia così complessa come quella che contraddistingue la coscienza. Per riuscire nel proprio intento, Tommaso deve convincerci di come «hæc omnia» — vale a dire, l'attestare, l'impedire, l'incitare, come pure l'accusare, il rimordere e il riprendere — «consequuntur applicationem alicuius nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus». ⁴⁹ Arriviamo così alla seconda mossa. La strategia consiste nel mostrare come, una volta ricondotta la coscienza all'«applicatio [...] scientiæ ad aliquid», ⁵⁰ tutte le *proprietates conscientiæ* siano riconducibili

47. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiæ*, cit., pars I, quæstio 79, articulus 13, p. 393.

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

alle modalità con cui il conoscere è applicato all'atto e, *in primis*, al modo con cui si considera se un certo atto sia retto o meno.⁵¹ E, poiché un simile «modus applicationis» non è che giudizio, proprio come nel campo speculativo esso può procedere dai principî alle conclusioni o, all'opposto, risolvere le conclusioni nei principî, così anche nel campo operativo il giudizio è duplice: a seconda che, attraverso l'abito della scienza, stabilisca che cosa sia da fare o che, esaminando le cose già compiute alla luce dell'abito della scienza, concluda se siano rette.⁵² All'Aquinate non resta, così, che chiudere il cerchio, e spiegare le molteplici funzioni della coscienza documentate dal linguaggio ordinario nei termini del giudizio e delle sue distinzioni:

secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia *instigare* vel *inducere* vel *ligare*; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ iam acta sunt, sic dicitur conscientia *accusare* vel *remordere* quando id quod factum est invenitur discordare a scientia ad quam examinatur, *defendere* autem vel *excusare* quando invenitur id quod factum est processisse secundum formam scientiæ.⁵³

infatti, in quanto la scienza viene applicata all'atto come dirigente verso di esso si dice che la coscienza *muove* o *induce* o *lega*; in quanto invece la scienza viene applicata all'atto a modo di esame di quelle cose che sono già state fatte, allora si dice che la coscienza *accusa* o *rimorde* — quando si trova che ciò che è stato fatto discorda dalla scienza alla luce della quale viene esaminato —, *difende* invece o *scusa* quando si trova che ciò che è stato fatto è proceduto secondo la forma della scienza.⁵⁴

Al termine della digressione genealogica, è possibile ritornare al punto in cui l'indagine era stata interrotta, per stabilire in che cosa consista il

51. *Le questioni disputate. Testo Latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana*, II, *La verità*, cit., q. 17, art. 1, p. 662: «secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus».

52. *Ibidem*. Con «habitus scientiæ» Tommaso si riferisce alla *sinderesi*, la disposizione innata con cui la ragione intuisce i principî primi della condotta morale.

53. *Ibidem*.

54. *Ivi*, p. 663.

valore probatorio della *conscientia* e come Quintiliano abbia alimentato la confusione tra due valenze distinte dell'«esser conscî». Fin dagli esordî, il 'con-sapere con sé' che l'io possiede dei propri mis-fatti accompagna, alla tipica certezza che contraddistingue il senso interno, una vivida componente emotiva. Il soggetto, in breve, non si limita a costituire il più valido teste delle proprie colpe, ma, avendo dinanzi agli occhi gli atti commessi, se ne vergogna e teme per le loro conseguenze: nella misura in cui è *certissima*, la *scientia* della colpevolezza si salda al *pathos* per l'incolumità.⁵⁵ Il reo fremere⁵⁶ per le sanzioni sociali e legali previste contro chi infrange l'ordine politico e, intimorito, sbianca, tartaglia, trema, rischiando di essere scoperto. È a una simile correlazione tra gli effetti psicagogici della 'cattiva' coscienza e la colpeabilità che l'ignoto autore della *Rhetorica ad Herennium* guardava, per inchiodare il colpevole ogniqualvolta mancassero delle prove testimoniali sufficienti. Così, dopo aver spiegato che la *consecutio* investiga i segni che son soliti conseguire dall'innocenza e dalla colpa, egli suggerisce all'accusa d'additare dapprima i sintomi comportamentali della *conscientia peccati*: «accusator dicet, si poterit, adversarium, cum ad eum ventum sit, erubuisse, expalluisse, titubasse, inconstanter locutum esse, concidisse, pollicitum esse aliquid; quæ signa conscientia sint».⁵⁷ Quando lo stesso Quintiliano accredita il proverbio «conscientia mille testes» tra i «testimonia [...] potentiora»,⁵⁸ intende riferirsi, con ogni probabilità, alle evidenti alterazioni psichiche prodotte dalla *certissima scientia* della colpa: «conscientia verberat animum».⁵⁹

55. SENECA, *Epistulæ morales ad Lucilium*, 97.16: «nunquam fides latendi fit etiam latentibus, quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit. Proprium autem est nocentium trepidare».

56. Ivi, 97.12-13: «bona conscientia prodire vult et conspici; ipsas nequitia tenebras timet».

57. *Rhetorica ad Herennium*, cit., II.5.8, p. 72.

58. *Institutio oratoria*, V.11.36, p. 642.

59. L'ipotesi è suffragata da Erasmo che, negli *Adagia*, così commenta il detto: «quis enim nescit conscientiam rem esse unam omnium efficacissimam, adeo ut nulla tormenta melius prodant maleficium quam conscientia, nullus carnifex severius puniat quam hæc? Unde et illud: Heu! Quam difficile est crimen non prodere vultu!». ERASMO, *Les Adages*, edizione bilingue commentata a cura di Jean-Christophe Saladin, Parigi, Les Belles Lettres, 2011, I.10.91, pp. 824-825. Che Erasmo avesse ben presente il libro quinto dell'*Institutio oratoria* è dimostrato dai *Prolegomeni* all'intera raccolta, in cui il proverbio di Quintiliano è richiamato con le identiche parole impiegate dall'oratore per illustrare la forza

Benché l'*Institutio oratoria* e la *Rhetorica ad Herennium* catturino il medesimo fenomeno, alludendo alle implicazioni passionali della testimonianza interiore, ne trattano in due modi differenti. Per l'ignoto autore del più antico trattato latino di retorica, è la forza psicagogica della coscienza ad attestare, sic et simpliciter, la colpevolezza dell'imputato. Giacché il pavidone contegno del reo tradisce il movente psichico che ne sta alla base, per il pubblico ministero si tratta di ricostruire un rapporto di causalità, congetturando, a partire dagli effetti visibili, le loro recondite cause. Seppur di un tipo affatto peculiare, l'esser consci⁶⁰ permane, perciò, una conoscenza di fatto. Per Quintiliano, all'opposto, il valore probatorio del con-sapere dell'io con sé non riposa sulla coscienza stessa, ma è mediato dai «vulgo dicta et recepta persuasione populari». ⁶⁰ In altri termini, non sono i fatti a parlare da sé, quanto l'ἔνδοξα, l'opinione generalmente ammessa: nelle parole del maestro di retorica, «neque enim durassent hæc [vulgo recepta] in æternum, nisi vera omnibus viderentur». ⁶¹ L'evidenza fattuale è scalzata dalle convinzioni soggettive, per quanto condivise: nella misura in cui alla certezza del senso sopravviene l'opinabilità di un giudizio, l'attendibilità della coscienza inizia ad essere intaccata nel profondo. In fin dei conti, il suo testimonio potrebbe soltanto attestare della pervicacia con cui il pregiudizio ottenebra le menti dei più. Quintiliano aveva compromesso la validità del con-sapere, favorendo l'equivoco tra la conoscenza e l'opinione; eppure, egli non aveva agito sulla scorta di un capriccio personale. Il germe dell'errore proveniva da lontano, e si radicava in un cortocircuito concettuale innescatosi a partire dalla *Retorica* di Aristotele. Discutendo, nel primo libro, dei varî tipi di testimonianza, lo Stagirita aveva assunto una decisa presa di posizione:

περὶ δὲ μαρτύρων, μάρτυρές εἰσι διττοί, οἳ μὲν παλαιοὶ οἳ δὲ πρόσφατοι [...] λέγω δὲ παλαιούς μὲν τοὺς τε ποιητὰς καὶ ὅσων ἄλλων γνωρίμων εἰσὶ κρίσεις φανεραὶ [...] περὶ μὲν οὖν τῶν γενομένων οἱ τοιοῦτοι μάρτυρες [...] ἔτι καὶ αἱ παροιμίαι, ὥσπερ εἴρηται, μαρτυρία

persuasiva dei «vulgo recepta», *Prolegomena*, VII, *Ad persuadendum conducere proverbialia*, pp. 48-49.

⁶⁰. *Institutio oratoria*, v.11.36, p. 642.

⁶¹. Ivi, v.11.41, p. 644. Corsivo nostro.

Una breve storia della coscienza morale

ἐστὶν ὅσον εἴ τις συμβουλεύει μὴ ποιῆσθαι φίλον γέροντα, τούτῳ μαρτυρεῖ ἡ παροιμία, μήποτ' εὖ ἔρδειν γέροντα.⁶²

Nella *Retorica*, la *communis opinio* di adagî e dicerie era trattata alla stregua delle prove di fatto; accostata alle testimonianze, essa riverberava della medesima certezza. In luogo della conoscenza condivisa, tuttavia, a farsi strada nei fori e nelle piazze era una diffusa convinzione: una volta assimilata al con-sapere di due o più individui che assistono a uno stesso fatto, la forza persuasiva dell'ἔνδοξα conseguiva un potere giustificatorio dapprima sconosciuto, guadagnandosi un ruolo di rilievo nello spazio pubblico. Nell'accogliere, dunque, la *lectio* aristotelica, Quintiliano dimostrava di inserirsi nel solco della tradizione. Nondimeno, a differenza dello Stagirita, egli importò la problematica identità di conoscenza e opinione proprio all'interno della *conscientia*, contribuendo a falsificarne i contenuti e, con essi, il lascito storico.

È ponendo fine a un equivoco tenace che Hobbes, nella *Revisione e conclusione*, si distanziò dal «custome of late time» d'adornare l'eloquio con le citazioni di antichi poeti, oratori e filosofi: in un trattato di filosofia civile, infatti, «the matters in question are not of *Fact*, but of *Right*, wherein there is no place for Witnesses».⁶³ Ogni argomentazione dev'essere suffragata dalla razionalità o dalle Scritture che, sole, custodiscono «all Truth of Doctrine»; per quanto possano offrire l'evidenza conclusiva in tribunale, i testi non sono per nulla ammessi in un ragionamento.⁶⁴ L'obiettivo polemico del filosofo, tuttavia, era ben più remoto di quanto non desse a credere. Convinto dell'inesistenza di un'assoluta certezza in materia di condotta⁶⁵

62. ARISTOTELE, *Retorica*, I.15, 1376 a 13-14: «per quel che attiene ai testimoni, essi sono di due tipi: alcuni antichi, altri recenti [...] Per antichi, intendo i poeti e gli altri personaggi illustri i cui giudizi sono chiari [...] I testimoni di fatti passati sono di questo genere [...] Anche i proverbi, come si è detto, sono delle prove testimoniali; ad esempio, se si dovesse sconsigliare qualcuno dal farsi amico un uomo anziano, il proverbio 'mai far del bene a un uomo anziano' ne darebbe testimonianza».

63. *Leviathan, A Review, and Conclusion*, pp. 1139-1140.

64. *Ivi*, p. 1139.

65. Non disponendo di un'evidenza dimostrativa, l'etica resta confinata all'opinione, a quell'ἔνδοξα che nei *Topici*, I.1, 100 b 21-23, è così definita: «ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις», «generalmente ammes-

e, d'altra parte, della naturale disposizione umana alla verità,⁶⁶ Aristotele aveva equiparato i giudizi autorevoli e i detti proverbiali alle testimonianze per conferir loro lo stesso valore probatorio. Eppure, essi restavano pur sempre delle opinioni — se non, perfino, degli inveterati preconcetti. Una cesura netta tra la conoscenza fattuale e la conoscenza filosofica delle cause era, pertanto, necessaria, per assicurare lo stato contro la prevaricazione dei settarî e le insidie del sapere mendace.

Nella terza parte dell'etimologia Hobbes illustra l'origine dell'errore e dell'inganno. Con lo sdoppiamento riflessivo innescato dalla presenza del soggetto a se stesso, s'insinua un'idea nuova: se io sono testimone di me stesso, so con-me qualcosa, ne sono, semplicemente, certo, lo so. Il 'cum' del tema semantico della 'con-scientia' si chiude sull'io, diviene un mero conoscere che ha smarrito il ricordo della propria genesi inter-soggettiva. La metafora, non più memore di sé, rende corruttibile il contenuto della coscienza, ne erode la forza probatoria. Essa, invero, non può in alcun modo escludere che quel dato di fatto in cui consiste un'opinione possa esser scambiato per la prova della sua assoluta validità. Con l'abuso di 'coscienza', un nome costitutivamente legato al conoscere finisce per ammantare di verità e, dunque, di legittimità, la follia degli uomini. Divenendo lo schermo dell'ostinatezza e dell'iniquità, la nozione che dovrebbe garantire la giustizia e la pacifica convivenza degli uomini si trasforma, così, in un meccanismo divisivo della compagine politica.

Hobbes sapeva che, a causa della confusione tra l'«evidenza» e la mera «opinione di evidenza», quando gli uomini dicono qualcosa sulle loro coscienze, non sempre la conoscono per davvero. Essi possono esserne semplicemente convinti. Facendosi, dunque, scudo del «nome venerato di coscienza», i fanatici certi «con se stessi» di possedere una rivelazione immediata di Dio, i settarî faziosi e i dogmatici ottennero di potersi ostinatamente attaccare alle proprie pretese di verità, con cui non davano voce

se ['probabili', fondate sull'opinione] sono le cose che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti e illustri».

66. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, I.6, 1216 b: «ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν». Nella *Retorica*, I.1, 1355 a 16-17, lo Stagirita aveva ribadito che «gli uomini sono sufficientemente dotati per il vero e raggiungono per lo più la verità».

che a uno smisurato orgoglio e all'ignoranza. Accecati da una «foolish arrogance», costoro prendevano sogni, «stravaganti fantasie» e opinioni false per «testimonianze dello spirito di Dio» e indubitabili verità, mentre tutto quel che sapevano non era che la loro convinzione di sapere.⁶⁷ Nel caso peggiore, gli uomini dicono qualcosa sulle loro coscienze conoscendone benissimo la falsità, al solo scopo di ingannare gli altri. È il caso dei falsi profeti e dei falsi insegnanti — in breve, degli «spiriti seduttori», che agiscono «contro la propria coscienza». Per ambizione, essi pretendono di avere un'ispirazione privata o di impartire degli insegnamenti, così da soggiogare le masse nel nome di Dio. Se, spergiurando, essi invocano la coscienza, è quindi per occultare la propria malizia e conferire ad atti iniqui un alone di legittimità.⁶⁸

Giacché il passaggio retorico della coscienza alimentò la confusione tra il senso interno e l'evidenza della verità, cioè, tra l'assoluta «conoscenza di fatti» privati e la condizionale «conoscenza di conseguenze», gli agitatori del popolo e i nemici del *Common-wealth* ricevettero una pretesa giustificazione per i loro atti di rivolta.

Alla luce degli ultimi sviluppi, si possono trarre le prime conclusioni sull'etimologia e sul rilievo che essa assume nel programma teologico-politico di Hobbes.

Anzitutto, ripercorrendo, assieme al filosofo, il percorso evolutivo del tema semantico della 'cum-scientia', abbiamo potuto sciogliere il nodo dell'apparente estraneità dell'*excursus* etimologico. La sua comparsa tra le opposte definizioni di 'scienza' e di 'opinione' è del tutto pertinente con il contesto argomentativo del settimo capitolo, giacché i due concetti definiscono il tenore epistemico di 'conscience' nel discorso comune. Le vicende storiche della 'coscienza' si erano infatti sedimentate in un termine polisemico, in cui l'accezione primitiva di 'testimonianza' (ossia, di 'senso' e 'memoria'), persisteva accanto ai significati nuovi, come il 'senso interno' (la conoscenza dei vissuti psichici individuali), e, infine, l'«opinione» (o 'certezza').

67. *Leviathan*, cit., I.8, p. 112-114; III.32, p. 578-580; III.33, p. 604.

68. Ivi, III.33, p. 604. Per quel che attiene alla pretesa ispirazione, rinviamo alle diffuse analisi di KINCH HOEKSTRA, *Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power*, «Rivista di storia della filosofia», XXI, 1, 2004, pp. 97-153.

La mossa etimologica, in secondo luogo, si è dimostrata il perno della dottrina hobbesiana della coscienza. Nell'intento del filosofo, l'etimologia possedeva infatti una duplice funzione. La prima corrispondeva alla critica epistemologica del concetto di 'coscienza' in uso all'epoca. Mostrando come la corruzione metaforica di 'conscious' avesse fatto di 'conscience' un termine ambiguo, Hobbes mise in guardia i propri lettori dal confondere la certezza con la verità e, soprattutto, dal cadere preda di quanti alimentavano una simile confusione. In un tempo il cui il fanatismo religioso e il dogmatismo si appellavano alla coscienza per legittimare condotte sovversive, il filosofo si servì delle scoperte teoriche del capitolo settimo per neutralizzare il potenziale sedizioso delle coscienze erronee infiammate dall'ambizione. Tuttavia, nel ricondurre 'conscience' al significato proprio di 'cum-scientia' o 'conoscenza condivisa', l'etimologia assolveva anche a un secondo compito. Restituendo alla 'coscienza' il suo carattere universale, Hobbes gettava le basi per l'operazione filosofica del capitolo quindici del *Leviatano*, con cui la coscienza sarebbe stata definitivamente riconnessa alla razionalità e alla scienza. Al termine della deduzione delle leggi di natura, il filosofo, infatti, avrebbe eletto i dettami razionali ad autentico contenuto del *forum internum*, ovvero, del discorso verbale deputato a dirigere la prassi umana in condizioni di sicurezza. Dimostrando che, se davvero gli uomini danno retta alla propria coscienza, non possono fare a meno d'obbedire al sovrano, Hobbes, pertanto, riuscì a riportare la 'coscienza' alle fondamenta dello stato, rendendola compatibile con la ragione pubblica e la verità.

Infine, l'etimologia getta nuova luce sull'obiettivo polemico della critica hobbesiana. Lo sforzo messo in atto dal filosofo per neutralizzare il potenziale sovversivo delle coscienze erronee rientrava in un'iniziativa strategica più ampia. Quel che si celava dietro il concetto di *forum internum* era nientemeno che una «macchinazione degli uomini contro la verità» congegnata da teologi e canonisti per incrementare i poteri indiretti delle autorità ecclesiastiche. Grazie alla «vana filosofia» di Aristotele e alla corruzione metaforica della 'coscienza', nell'io interiore dell'individuo fu istituita una corte di giustizia che, per la prima volta, rivaleggiava coi tribunali visibili degli stati secolari. Con la presunzione di decidere non della *salus* fisica mondana, bensì della salvezza eterna, la 'coscienza morale'

Dalla critica alla rifondazione della coscienza

di cattolici e riformati era riuscita a imporre il giogo di un'obbedienza senza pari. Se, quindi, Hobbes s'adoperò per insegnare al «common man» a leggere se stesso, era perché egli ambiva a smascherare e dissolvere il «Regno delle Tenebre», con lo spinoso conflitto giurisdizionale che esso aveva creato tra la coscienza privata e quella pubblica.

5.2. Dalla critica alla rifondazione della coscienza

Fin dalle origini, l'idea di coscienza assolve una funzione d'ordine ma, nell'esercitare il proprio compito, si rivela aperta alla corruzione. La deposizione del teste può essere contraffatta, così come può accadere che la conoscenza condivisa di uno stesso fatto sia celata o distorta da coloro che vi assistono, trasformando i *συνειδότες* da testi in congiurati.⁶⁹ Persino l'evidenza della legge universale si sfarina in una difficile interpretazione del caso concreto e in una condotta malsicura. Per la tradizione cristiana, il giudizio pratico è per natura fallibile; pertanto, quando Hobbes, negli *Elementi*, aveva denunciato il contenuto opinativo di una certa coscienza, non supportata dal conoscere, aveva colto una situazione ben nota ai propri interlocutori: l'errore. Comprendiamo, così, la necessità della seconda fase dell'operazione hobbesiana: dopo la critica del concetto, occorre rifondarlo nei calcoli razionali in vista della conservazione, per sottrarlo all'erroneità. Invero, nella misura in cui era sul conoscere che si reggeva la funzione ordinatrice della coscienza, l'unica via per assicurarla sarebbe risieduta nell'universalità della conoscenza scientifica. Se, in origine, era la com-presenza dei testi a conferire un tenore probatorio alla testimonianza, il primitivo *cum* avrebbe dovuto schiudersi all'esattezza dei computi razionali in vista della conservazione — in breve, all'autentica scienza delle leggi di natura.

Nel conferire un fondamento scientifico alla coscienza, Hobbes compì una rilettura originale di una lunga tradizione. Da un lato, egli spiegò la *sinderesi* — la conoscenza infallibile dei primi principî pratici — non più nei termini Scolastici dell'intuizione, ma attraverso il computo condizionale delle conseguenze dei nomi. Dall'altro, il filosofo riuscì a svincolare

69. Syneidesis. *Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, cit., pp. 25-27 e *Studies in Words*, cit., p. 185.

la coscienza — l'organo che interpreta l'obbligazione — dall'opinione privata, riconducendola alla determinazione concreta della volontà del sovrano. Così facendo, egli ridusse l'elemento eccentrico della coscienza, che cagionava disordini e instabilità, all'accordo su un bene inevitabilmente arbitrario o convenzionale, per via dell'assenza di un bene in sé. Nella far del sovrano il solo giudice e interprete della legge, Hobbes eliminò in un sol colpo dalla sfera pubblica la mediazione ecclesiastica e la mutevolezza delle opinioni private, agitate da passioni private. Fondando l'autorità o, che è lo stesso, la forza obbligatoria della coscienza sulla conoscenza scientifica, il filosofo era finalmente riuscito a sottrarre lo spazio pubblico all'arbitrio individuale e a trasformare la coscienza da uno strumento ecclesiastico di dominio delle masse a un veicolo per lo sviluppo delle umane facoltà.

Eppure, l'estremo tentativo compiuto da Hobbes per fondare lo stato su un'autentica 'cum-scientia', per quanto minimale, non ebbe seguito. Da allora, si consumò il definitivo divorzio tra la coscienza e il *Commonwealth*: la prima conobbe una deriva psicologista, che infranse una volta per tutte il progetto hobbesiano di una coscienza unificata; il secondo, a partire da John Locke (1632-1704), smise di ricercare il proprio fondamento in una 'scienza condivisa' per farsi a misura di un'irriducibile pluralità di coscienze.

Parte III

Hobbes, Cartesio e la casuistica

6. L'OSTINATEZZA OLTRE OGNI RAGIONEVOLE DUBBIO: HOBBS *CONTRA* CARTESIO

Nel suo studio pionieristico del 1990, *'Will You Hear What a Casuist He Is?' Thomas Hobbes as Director of Conscience*, Margaret Sampson schiuse un nuovo orizzonte degli studi hobbesiani collocando la riflessione del filosofo nel contesto della casuistica coeva.¹ Prendendo le mosse dall'ironico ritratto di Hobbes nei panni di «An Excellent Casuist» dipinto da Bramhall,² la studiosa si era spinta oltre il velame dell'ironia nel tentativo di comprendere come il pensiero hobbesiano e la scienza pratica dei *casus conscientiae* si illuminassero a vicenda. L'indagine, nel suo complesso, avrebbe contribuito a gettare una nuova luce sugli interessi teologici del filosofo attestati dalla seconda e terza parte del *Leviathan*. L'esame metodico del contesto approdò a un esito fondamentale. Per Margaret Sampson, Hobbes era divenuto un casuista per conseguire dei «precisi obiettivi secolari», neutralizzare «a legal code or jurisdiction in potential conflict with the law of the land»; di conseguenza, l'incursione condotta dal filosofo sul terre-

1. MARGARET SAMPSON, *'Will You Hear What a Casuist He Is?' Thomas Hobbes as Director of Conscience*, «History of Political Thought», XI, 4, 1990, pp. 721-736.

2. Ivi, p. 733.

no della teologia morale avrebbe contribuito a secolarizzare la casuistica più di quanto non avesse incentivato la religiosità hobbesiana.³ Qualche anno più tardi, Keith Thomas sarebbe ritornato sui passi della studiosa per ribadire «that it was casuistry which provided the context for some of the most crucial developments in seventeenth-century political thought».⁴ Dopo aver menzionato filosofi del calibro di Grozio, Ascham, Filmer e Locke a supporto della propria tesi, Thomas annoverò anche Hobbes, rammentando alcuni esempi delle sue «casuistical preoccupations».⁵ Sep- pur cursoriamente, egli non mancò di rilevare che, sebbene le soluzioni hobbesiane ai dilemmi classici fossero sovente originali, non mancavano dei significativi elementi di continuità con la tradizione teologica.⁶

Margaret Sampson e Keith Thomas hanno sostenuto, a rigore, la necessità di riconsiderare la filosofia hobbesiana alla luce della riflessione casuistica. Se Hobbes rivendicò al *De Cive* il merito d'aver dimostrato, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, l'autentica regola del vivere,⁷ fu, invero, in aperta polemica con l'approccio teologico dominante alla risoluzione dei dilemmi pratici e, più in generale, al disciplinamento della condotta. I casuisti, secondo il filosofo, «far from removing doubt and controversy in the questions they have handled [...] very much multiplied the same».⁸ Dalla fraudolenta incapacità dei teologi di risolvere i dilemmi di coscienza, sarebbe così sorto il programma hobbesiano della «true and onely Moral Philosophy»,⁹ in sostituzione della copiosa, quanto inutile, letteratura prodotta dalla teologia morale. I contributi degli studiosi, pertanto, possiedono un pregio indiscusso. Ponendo fine alla diffidenza con cui la critica era solita guardare alle ultime due parti del *Leviathan*,¹⁰ essi hanno additato la via da percorrere per penetrare in tutta la sua com-

3. Ivi, pp. 723 e 736.

4. KEITH THOMAS, *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England* in *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, a cura di John Morrill, Paul Slack e Daniel Woolf, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 44.

5. Ivi, p. 45.

6. Ivi, pp. 45-46.

7. *De corpore*, cit., *Epistola dedicatoria*.

8. 'Will You Hear What a Casuist He Is?' *Thomas Hobbes as Director of Conscience*, cit., p. 722.

9. *Leviathan*, cit., I.15, p. 242.

10. 'Will You Hear What a Casuist He Is?' *Thomas Hobbes as Director of Conscience*, cit., p. 721.

plessità il pensiero di Hobbes. Purtuttavia, né il fugace accenno di Thomas né il più diffuso intervento di Sampson sono riusciti a far piena luce sui rapporti intrattenuti dal filosofo con la produzione teologica del tempo. Per Hobbes, infatti, non si trattava in alcun modo di «divenire un casuista» (*become a casuist*).¹¹ Prendendo forse troppo sul serio le esternazioni di Bramhall, Sampson aveva smarrito lo sguardo d'insieme, perdendo di vista il tratto più originale della proposta teorica hobbesiana. Lungi dal porsi sul medesimo piano del proprio obiettivo polemico, Hobbes trascese la casuistica a partire dalle sue stesse condizioni di possibilità. Nel colmare la spaccatura aristotelica tra sapienza e saggezza, egli risolse i dilemmi di coscienza in un'etica e una politica dimostrabili a priori.

Sin oltre la prima metà del Seicento, la dottrina dei casi di coscienza conobbe il suo massimo fulgore, imponendosi in tutta Europa come il paradigma dominante di riflessione morale.¹² Sul continente, la casuistica cattolica prosperava con la dottrina del 'probabilismo morale',¹³ godendo di un favore pressoché unanime. Dapprima formulata dal domenicano

11. Ivi, p. 736.

12. L'età d'oro della casuistica si protrasse per circa un secolo, tra il 1556 e il 1656. ALBERT R. JONSEN e STEPHEN TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988, pp. 142-151. Come rammenta il *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, i vocaboli 'casuista' e 'casuistica' (o, in alternativa, 'casista' e 'casistica') apparvero all'inizio dei secoli XVII e XVIII nelle principali lingue europee. Essi derivano, con ogni verisimiglianza, dalla parola latina 'casistæ', coniata dai gesuiti sul finire del XVI secolo per designare i 'coadiutori', ossia, i membri dell'ordine che intraprendevano il corso breve di teologia, in cui lo studio dei 'casi' rivestiva un ruolo preponderante. Benché l'origine dei neologismi fosse piuttosto tarda, la realtà da essi espressa era ben più antica. Il ragionamento caso per caso ('casus' deriva dal verbo latino 'cadere', che significa 'avvenire', 'capitare') aveva assunto un rilievo decisivo nella formazione e nella prassi dei canonisti, giacché lo studio e l'interpretazione della legge esigevano l'esame di fatti concreti, reali o fittizi. *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, a cura di Laurent Lemoine, Éric Gaziaux e Denis Müller, Parigi, cerf, 2013, voce 'casuistique'.

13. L'origine della categoria teologica del 'probabile' affonda nella 'Nuova Accademia' di Arcesilao di Pitane (ca 315-241 a.C.) e Carneade (219-129 a.C.). Il termine designava le rappresentazioni che, pur non costringendo all'assenso — ossia, al riconoscimento sicuro della loro rispondenza al reale —, risultano, nondimeno, 'persuasive'. Cicerone introdusse il concetto nella cultura latina rendendo il greco con l'attributo *probabiles*, nel senso primitivo di 'approvabili'. Fu Medina (1527-1580) a sovrapporre al senso originario del termine un'accezione più moderna, che schiuse la categoria ai diversi gradi della probabilità, ossia, della certezza morale.

Bartolomeo Medina attorno al 1572, essa fu poi accolta e condotta a compimento dalle figure più eminenti della Compagnia di Gesù. La straordinaria fortuna della teoria si deve alla risolutezza con cui favorì la libertà di coscienza rispetto alla legge ogniqualvolta il confine dell'obbligatorio risultasse incerto. Di fronte al conflitto tra legge e libertà che attanagliava le coscienze, i teorici del probabilismo elaborarono un principio universalmente applicabile per risolvere il problema alla radice. Esso stabiliva che, nei casi dubbi, è lecito agire assecondando l'ipotesi probabile, benché l'opinione favorevole alla legge sia più probabile. Decretando, in altri termini, che nell'incertezza prevale sempre la libertà di coscienza, purché suffragata da un parere autorevole, il probabilismo tentò di riappacificare gli animi sollevandoli dall'osservanza di doveri inesistenti. In parallelo alla casuistica cattolica, in Inghilterra fiorì una scienza dei casi anglicana, rinvigorita da personaggi di spicco quali William Perkins (1558-1602), William Ames (1576-1633) e Robert Sanderson (1587-1663). Pur con le dovute differenze dottrinarie, entrambe le tradizioni condividevano i medesimi presupposti teorici fondamentali. Prevedendo una trattazione dei problemi morali per casi pratici concreti, la casuistica si radicava nel fallimento del progetto platonico di un'etica scientifica. Determinato a tutelare la razionalità e l'obiettività della morale contro il relativismo promosso dai sofisti, Platone si era prefisso di conferire un fondamento epistemico alla virtù. Egli aveva stabilito che, per agire rettamente, occorre elevarsi a contemplare, con la conoscenza filosofica delle cause, il Bene intelligibile al di là dell'essenza, di cui ogni bene sensibile partecipa. In tal modo, il filosofo aveva vincolato la virtù alla comprensione intellettuale di principi universali, saldando la saggezza alla sapienza. Il discepolo più brillante di Platone, tuttavia, non era dello stesso avviso. Stabilendo che, in ogni disciplina, si deve ricercare il tipo di esattezza compatibile «con la natura dell'oggetto», Aristotele aveva sancito il definitivo divorzio tra la comprensione scientifica (ἐπιστήμη) e la saggezza pratica (φρόνησις).¹⁴ Mentre le

14. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2003, 1094 b 12-14 e 23-27: «non bisogna infatti ricercare la medesima precisione [τὸ ἀκριβές] in tutte le opere di pensiero, così come non si deve ricercarla in tutte le opere manuali [...] è proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun campo tanta precisione quanta ne permette la natura dell'oggetto [πε-

scienze, avendo «per oggetto gli universali e le cose che sono necessariamente», sono esatte e dimostrative, l'etica non ammette dimostrazione, poiché concerne «ciò che può essere in altro modo».¹⁵ Nel ribadire che la saggezza verte su situazioni concrete la cui natura e complessità non sono note a priori,¹⁶ lo Stagirita gettò le fondamenta della minuziosa disciplina delle circostanze particolari della prassi. Nell'*Etica Nicomachea*, teologi e casuisti avrebbero reperito, a molti secoli di distanza, la giustificazione teorica delle prerogative e dei limiti del giudizio pratico e, perfino, il primo saggio di un'analisi sistematica dei fattori necessari alla valutazione morale. Avendo sostenuto che non è possibile apprezzare a pieno la moralità di un atto se non se ne conoscono le *circum-stantiae* — ossia, come suggerisce la parola, tutto 'ciò che sta attorno' all'azione —, Aristotele mise a punto una lista per «definire la natura e il numero di questi particolari: chi è che agisce, che cosa fa, qual è l'oggetto o l'ambito dell'azione, e talora anche con quale mezzo (per esempio, con quale strumento) agisce, in vista di qual risultato (per esempio, per salvare qualcuno), e in che modo (per esempio, pacatamente oppure violentemente)».¹⁷ In seguito, sotto l'influsso del diritto canonico e della retorica classica, la sensibilità dei teologi per il caso concreto si affinò, trasformando il ragionamento casuistico in una

παιδευμένου ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τὰ χριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἢ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται], giacché è manifesto che sarebbe pressapoco la stessa cosa accettare che un matematico faccia dei ragionamenti solo probabili e richiedere dimostrazioni da un oratore [παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν]».

15. Ivi, 1140 a 33-35. Aristotele, invero, concluse: «la saggezza non è scienza», «ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη», 1142 a 23-24.

16. Ivi, 1141 b 14-16: «la saggezza non ha come oggetto solo gli universali, ma bisogna che essa conosca anche i particolari, giacché essa concerne l'azione, e l'azione riguarda le situazioni particolari [οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα]». Con Aristotele, la φρόνησις divenne un sapere prudenziale. Ne conseguì che i giovani possono essere «geometri o matematici», ma non saggi: «la saggezza riguarda anche i particolari, i quali diventano noti in base all'esperienza, mentre il giovane non è esperto: infatti, è la lunghezza del tempo che produce l'esperienza», καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἐμπειρος οὐκ ἔστιν: πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν, 1142 a 11-16.

17. Ivi, III.1, 1111 a 2-6: «διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἡρέμα ἢ σφόδρα».

procedura 'scientifica' di risoluzione dei problemi morali: con rigorosa metodicità, i principî etici generali furono applicati alle situazioni pratiche della vita quotidiana allo scopo di stabilire quel che si deve fare o tralasciare in ogni circostanza. Eppure, per quanto fossero specifici i *casus conscientiae* classificati dai teologi, l'assenza di certezza non era riuscita a sollevare gli animi dai dubbi e dai rimorsi. Lungi dal soccorrere le *conscientiae dubiae* e *scrupulosæ*,¹⁸ la proliferazione di giudizi autorevoli contrastanti in materia di condotta produsse posture scettiche e lassiste, che adombrarono il lume della dottrina dei casi. Nella crisi della coscienza europea, un'epoca dorata si apprestava a tramontare, chiedendo a gran voce il superamento d'ogni indugio in un'etica della risolutezza e dell'azione.

Hobbes, tuttavia, non era l'unico pensatore intento a una riforma radicale delle condotte. Avendo ormai da tempo intrapreso la rifondazione del sistema del sapere, Cartesio (1596-1650) si era scontrato con il fallimento della casuistica ben prima del filosofo di Malmesbury.¹⁹ La presunta 'scienza' dei casi pratici non aveva prodotto alcuna certezza su come condurre la vita; pertanto, la felicità e la realizzazione degli uomini invocavano delle nuove garanzie. La terza e ultima parte della presente indagine esplora gli antitetici tentativi compiuti da Hobbes e Cartesio per ovviare agli esiti fallimentari della casuistica. Benché i pensatori condividessero la medesima insoddisfazione per l'assenza di una regola certa di condotta, e si fossero imbarcati nella stessa impresa teorica, approdarono a esiti contrapposti. Hobbes rivendicò la fondazione di un'etica scientifica; non avendo portato a compimento il progetto originario, Cartesio, invece, tentò di rimediare

18. La trepida sospensione del giudizio pratico indotta dalla paura di peccare e l'inquietudine derivante dal timore d'aver errato erano due stati patologici correlati. Entrambi, infatti, procedevano dalla mancanza di un fondamento epistemico che potesse assicurare la prassi, colmando il divario tra la generalità della norma divina e la particolarità della situazione in cui l'agente si trova a operare. Sul piano soggettivo, essi erano l'indizio del grave dissidio interiore che tormentava il credente fra il desiderio di servire la legge di Dio e l'incapacità di adempiere il proprio dovere. Causata dall'incertezza sulla liceità o meno dell'atto concreto, l'*infirmetas* del fedele di fronte all'obbligo turbava in profondità la pace dell'anima, imponendo la sospensione della prassi.

19. Come rileva VINCENT CARRAUD, la ricerca della certezza indusse Cartesio a rifiutare «toute pertinence théorique au probable, désormais inutile en la recherche de la vérité», *Morale par provision et probabilité* in *Descartes et le Moyen Age*, a cura di Joël Biard e Roshdi Rashed, Parigi, Vrin, 1997 («Études de philosophie médiévale», 75), pp. 349-379: 349.

La querelle sulle insidie della filosofia morale

ai difetti della casuistica nei limiti della morale provvisoria. Poiché la divergenza di vedute accese un vivace dibattito tra i filosofi, l'indagine prenderà le mosse da un esame delle loro schermaglie, per poi concentrarsi su una disanima delle rispettive posizioni. Per prima, sarà analizzata la proposta teorica cartesiana, sullo sfondo delle teorizzazioni coeve del probabile. Non potendo fondare l'etica sulla conoscenza adeguata, Cartesio mise in atto uno degli sforzi più radicali per emendare il probabilismo dalle sue tare deteriori, l'incertezza e l'ipocrisia. Eppure, nell'appellarsi alla fermezza della volontà per eliminare ogni dubbio e calcolo opportunistico, egli pervenne a degli esiti aporetici: da un lato, destabilizzò l'unità politica incentivando atteggiamenti dogmatici e unilaterali; dall'altro, ridusse la virtù all'astrattezza della *recta intentio*. Dopo aver illustrato gli elementi innovatori apportati da Cartesio alla 'scienza' dei casi e le critiche hobbesiane alla morale provvisoria, la terza parte, infine, prenderà in esame le soluzioni escogitate da Hobbes per comporre le coscienze dubbiose e ostinate in un'unica «publique conscience».

6.1. La querelle sulle insidie della filosofia morale

Nel commentare il *De cive* — apparso in forma anonima a Parigi nel 1642 — in una lettera indirizzata a un certo R. P. gesuita, Cartesio rilevò con prontezza che «tout ce que je puis dire du livre *De Cive*, est que je juge que son auteur est le même que celui qui a fait les troisièmes objections contre mes Méditations, et que je le trouve beaucoup plus habile en Morale qu'en Métaphysique ni en Physique». ²⁰ Non era certo un caso che la comunità scientifica parigina avesse riconosciuto senza indugî la paternità del trattato: «l'Anglois» ²¹ aveva trascorso molto tempo a Parigi a partire dal 1614, quando intraprese il suo primo viaggio sul continente; e, per certo, tra il 1634 e il 1635, egli incontrò Mersenne e molti degli intellettuali che si

20. *Œuvres philosophiques de Descartes*, a cura di Louis Aime-Martin, Parigi, Auguste Desrez, 1838, lettera 77, p. 636. L'abbreviazione 'R. P.' starebbe per 'Révérend Père'.

21. È l'appellativo con cui Cartesio era solito riferirsi a Hobbes nella corrispondenza con Mersenne.

radunavano nel suo circolo.²² Malgrado l'iniziale apprezzamento del suo lavoro, tuttavia, Cartesio non risparmiò delle aspre critiche a Hobbes, mettendo in chiaro che non avrebbe mai potuto approvare «ses principes ni ses maximes» poiché sono «très mauvaises et très dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants, ou qu'il leur donne sujet de l'être».²³ Se Hobbes si era prefisso di scrivere in favore della monarchia, osservava Cartesio, avrebbe comunque potuto servirsi di principî più solidi e virtuosi.²⁴

Simili commenti avrebbero contribuito a gettare una luce cupa sul pensiero di Hobbes, facendone un autore famigerato, se non, perfino, la «bête noir» del suo tempo.²⁵ Eppure, dobbiamo davvero credere che la filosofia morale hobbesiana fosse dannosa? O, piuttosto, non è lecito pensare che le maggiori insidie si celassero altrove, in dottrine filosofiche *prima facie* al di sopra di ogni sospetto? In quel che segue, si intende suggerire che la prospettiva cartesiana sulla pericolosità delle dottrine morali è soltanto una parte della storia. Invero, a uno sguardo più attento, l'accusa sollevata da Cartesio nei confronti de «l'Anglois» avrebbe potuto essere diretta al suo stesso sistema di pensiero. Come vedremo, Hobbes aveva delle valide ragioni per ritenere che l'etica cartesiana contraddicesse la stabilità politica e la pace, nella misura in cui legittimava opinioni sediziose. Lungi dal costituire un esempio di rigore argomentativo e di virtù, la filosofia di Cartesio rappresentava di per sé un'autentica fonte di pericoli per lo stato e, pertanto, un obiettivo polemico maggiore nel programma teologico-politico hobbesiano.

22. JÜRGEN OVERHOFF, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 31; THOMAS HOBBS, *Vita carmine expressa*, in *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, a cura di William Molesworth, 5 voll., Londra, Bohn, 1839-1845, vol. 1, pp. lxxxix-xc, vv. 125-130: «Linquimus Italiam, rursusque redimus ad alta / Mœnia Lutetiæ tectaque magnifica. / Hic ego Mersennum novi, communico et illi / De rerum motu quæ meditatus eram. / Is probat, et multis commendat; tempore ab illo / Inter philosophos et numerabar ego».

23. *Œuvres philosophiques de Descartes*, cit., lettera 77, p. 636.

24. «Tout son but est d'écrire en faveur de la Monarchie; ce qu'on pourrait faire plus avantageusement et plus solidement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides». *Ibidem*.

25. SAMUEL I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. vii.

L'indagine condotta nel capitolo presente e nel prossimo esplora la *querelle* tra Hobbes e Cartesio sulle insidie della filosofia morale in tre tappe distinte. La prima illustra in che modo il cruccio per i pericoli derivanti dalle dottrine etiche avesse indotto Hobbes a rifiutare ogni *morale par provision*²⁶ à la Cartesio, spiegando perché essa dispone gli uomini alla ribellione. Si mostrerà, così, che, nell'equiparare la virtù alla stabile risolutezza con cui la volontà esegue le fallibili direttive della ragione, Cartesio finì per giustificare il dogmatismo e la pervicacia dei settarî. Difatti, giacché vincola la prassi al giudizio privato sul bene e sul male, la teoria cartesiana prescrive un contegno adatto alla sola condizione di natura, che altro non è che uno stato di guerra. La seconda tappa dell'indagine dimostra come la confutazione della morale provvisoria spinse Hobbes a sottoporre a una critica radicale proprio il tipo di evidenza su cui l'*Ego Cogito* delle *Meditationes* si fonda, la categoria di «idea chiara e distinta». Nella misura in cui la nozione risultò priva di forza dimostrativa, essendo incapace di distinguere tra l'evidenza e la mera opinione di evidenza, Hobbes elaborò un concetto stratificato di coscienza e ne fece un dispositivo teorico cruciale per il successo del proprio programma teologico-politico. Il suo studio, oggetto della terza tappa, è affrontato nel capitolo conclusivo, *Una questione di coscienza: Hobbes e le fondamenta della teologia politica*. Costituita come un *forum internum* di contro al *forum externum* della prassi, ossia, come una restrizione dell'efficacia delle leggi di natura, la coscienza nondimeno innesca il passaggio dalla condizione naturale alla società civile, favorendo un'inedita fondazione sia della morale che dello stato. Nell'esaminare i principali meccanismi della dottrina hobbesiana della coscienza e il loro funzionamento, si esibirà come una delle più pericolose minacce all'ordine politico fu neutralizzata e posta a garanzia dell'unità statale, assicurando la felicità degli individui. Infine, l'ultima tappa chiarirà come lo sforzo compiuto da Hobbes per dissipare le insidie dei sistemi morali erronei rientrasse nella più ampia strategia che egli escogitò per smascherare e dissolvere il «Regno delle Tenebre».

26. CARTESIO, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, a cura di Étienne Gilson, Parigi, Vrin, 1987, p. 24.

6.2. *La morale par provision e le «dottrine ripugnanti alla società civile»*

La filosofia morale è una questione seria. Non a caso, Hobbes dà voce alla preoccupazione per i pericoli derivanti dalle dottrine etiche mendaci fin dalle prime opere del *corpus*. Nella *Lettera dedicatoria* apposta al *De cive* — il libro che Cartesio aveva disprezzato per i suoi principî velenosi —, «l'Anglois» introduce la materia dello scritto lamentando lo stato d'avanzamento dell'etica. Mentre ogni progresso conoscitivo è stato promosso da uno specifico ramo dell'indagine filosofica, la geometria, alla filosofia morale «tocca la stessa sorte delle strade pubbliche»: «non vi si conclude nulla». ²⁷ Dagli albori della riflessione, in altri termini, i filosofi morali non hanno offerto alcun contributo alla conoscenza della verità. Quel che è peggio, tuttavia, è che, con la loro inettitudine, i teorici della condotta hanno compromesso il conseguimento della felicità in questa vita. Nella filosofia morale, come afferma la *Prefazione*, si celano infatti gravi pericoli, poiché «in ricerche eseguite per indicare regole di vita, non solo da errori, ma anche dall'ignoranza nascono offese, lotte, stragi». ²⁸ Ed è rivolgendo la mente a simili pensieri che Hobbes si prefigge di dimostrare nel *De cive* «con la massima evidenza e il massimo rigore [...] gli elementi della virtù morale e dei doveri civili». ²⁹

La *morale par provision* di Cartesio, dopotutto, pareva ignorarli entrambi. «Had he kept himself to geometry, he had been the best geometer in the world, but his head did not lye for philosophy», ³⁰ soleva dire Hobbes, secondo il testimonio di John Aubrey. Nondimeno, per Hobbes, «his head did not lye» neanche per la concordia civile. L'autore del *Leviathan* aveva delle solide ragioni per ritenere che, per quanto fosse intesa come provvisoria, l'etica cartesiana avrebbe condotto a un interminabile stato di guerra di tutti contro tutti. Essa difatti fomentava la cieca ostinatezza

27. THOMAS HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, UTET, 1959, textsci, *Lettera dedicatoria*, p. 60.

28. Ivi, *Prefazione ai lettori*, p. 64.

29. Ivi, *Lettera dedicatoria*, p. 61.

30. JOHN AUBREY, *Brief Lives*, a cura di O. L. Dick, Londra, Secker and Warburg, 1949, p. 237.

propria dei pregiudizî e delle passioni, disponendo gli uomini ad atteggiamenti sediziosi — senza che ciò avvenisse per un'imprevista coincidenza. All'opposto, era la stessa struttura teorica della dottrina morale cartesiana a legittimare la ribellione, giacché contraddiceva la regole necessarie e dimostrabili del governo e della pace.

Per parlare in senso proprio, l'etica di Cartesio era fortemente problematica. Essa si presentava come una soluzione di compromesso, adattata alle esigenze di soggetti finiti ancora alla ricerca di una conoscenza adeguata. La morale cartesiana, in altre parole, possedeva un doppio volto: da un lato, essa riconosceva la validità della struttura teoretica tradizionale della virtù, che fonda il bene, τὸ ἀγαθόν, sul carattere universale dell'ἐπιστήμη, vale a dire, della conoscenza scientifica. Sulla scorta d'un simile assunto, Cartesio continuò a sostenere che un'etica verace debba essere concepita come un ramo, se non, perfino, come il frutto più compiuto dell'albero del sapere. Le dottrine morali devono brillare della medesima luce «chiara e distinta» con cui risplende la nuova scienza; esse debbono radicarsi nell'evidenza dischiusa dal *Cogito* attraverso il dubbio metodico. È per questo motivo che Cartesio, in fin dei conti — ossia, quando dovette scontrarsi con l'impossibilità di conferire un fondamento epistemico alla condotta umana —, fu costretto ad accettare l'aporetica conclusione di una «vera» o, finanche, di una «falsa virtù». ³¹ Dall'altro lato, l'*Ego* cartesiano si trovava alle strette, essendo obbligato a rispondere alle impellenti esigenze della prassi senza aver ancora assaporato dei frutti della conoscenza adeguata. Per conseguire la realizzazione individuale — la felicità — nella vita mondana, una *morale par provision* era necessaria, ed era richiesta subito, «les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai». ³² Certo, non si trattava d'un concetto affatto nuovo. Nella corrispondenza intrattenuta con la Principessa Elisabetta di Boemia (1618-1680), Cartesio richiamò le massime esposte molti anni prima nel suo *Discours de la méthode*, a dimostrazione

31. CARTESIO, *Tutte le lettere, 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, Bologna, Bompiani, 2009, lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058: «lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'entendement, elle [la vertu] peut être fausse [...] le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse».

32. CARTESIO, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 25.

del fatto che la morale provvisoria era ormai divenuta definitiva:

or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de la morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode. La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée [...] La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres.³³

Nella difficoltosa transizione tra una morale provvisoria e una scientifica, Cartesio fu costretto a conferire all'etica un fondamento compatibile con le necessità di una razionalità limitata e, pertanto, a separare la virtù dalla conoscenza verace. Così, egli postulò che, per essere virtuosi, «il n'est pas nécessaire que notre raison ne se trompe point»,³⁴ e svelò l'*Ego* del potere e della perfezione della volontà che giace al di sotto dell'*Ego* del (non sempre) dubbio metodico. Se la capacità (ἀρετή) del soggetto non era più il portato della scienza (ἐπιστήμη) — poiché, per definizione, non poteva esserlo —, essa doveva allora poggiare su qualcos'altro. Il libero arbitrio, alla fin fine, risultò il candidato più idoneo, se non l'unico. La virtù, di conseguenza, divenne nient'altro che «une ferme et constante résolution» della volontà ad eseguire i fallibili dettami della ragione, a prescindere dagli stessi risultati dell'attività umana. In altre parole, la virtù non poteva più esser definita come capacità ed eccellenza, ammesso che simili termini dovessero ancora riferirsi all'efficacia del corso d'azione.

L'operazione filosofica di Cartesio modificò alle radici la nozione di virtù. Difatti, una volta che l'ἀρετή è scissa dalla conoscenza adeguata — vale

33. *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058.

34. Ivi, lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058.

a dire, dalle sue stesse condizioni di possibilità —, rimane impotente; essa smarrisce la sua presa sulla realtà, il suo potere causale. Che tipo di abilità dovrebbe, dunque, mai essere? In cerca di una facoltà in grado di salvare il fenomeno (σώζειν τὸ φαινόμενον) dandone conto, Cartesio infine si rivolse al potere della volontà, concludendo che «c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu».³⁵ L'esito degli atti doveva diventare una trascurabile variabile nel computo dell'azione e della felicità. Come attesta la sua corrispondenza con la Principessa Elisabetta di Boemia, Cartesio credeva con fermezza che «on n'a point sujet de se repentir, lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meilleur au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, encore que, par après, y repensant avec plus de loisir, on juge avoir failli».³⁶ E, in seguito, egli aggiungeva che l'uomo è responsabile soltanto dei propri pensieri: «nous n'avons à répondre que de nos pensées», nella misura in cui «la nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le- > champ, que lorsqu'on a beaucoup de temps à délibérer».³⁷ Quel che davvero conta per la felicità, nell'ottica di Cartesio, è che gli individui agiscano in piena autonomia, determinando il proprio comportamento in accordo con il loro giudizio individuale. Nondimeno, giacché può essere erroneo, un simile giudizio non è, a conti fatti, che una mera opinione privata. In ultima analisi, separando la virtù sia dalla conoscenza che dall'azione efficace, Cartesio fece del proprio meglio per consentire agli uomini di conseguire il fine della felicità: l'unico requisito loro richiesto per realizzarsi è il testimone della coscienza, che deve attestare «que nous n'avons jamais manqué de résolution [...] pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures».³⁸ E se, in seguito, insorgesse una discrepanza tra le intenzioni dell'agente e l'azione, nulla accadrebbe comunque alla virtù, poiché «on devrait plutôt se repentir, si on avait fait quelque chose contre sa conscience».³⁹

35. *Ibidem*.

36. Ivi, lettera 526 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 6 ottobre 1645), p. 2100.

37. Ivi, lettera 526 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 6 ottobre 1645), pp. 2100 e 2102.

38. Ivi, lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058.

39. Ivi, lettera 526 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 6 ottobre

Sebbene fosse animato delle migliori intenzioni, il tentativo messo in atto da Cartesio per tacitare gli scrupoli di coscienza e promuovere il conseguimento della felicità non appariva del tutto convincente. Alcune difficoltà sembravano sbarrargli la via della prassi, relegandolo all'Iperuranio delle pure speculazioni teoriche. Non mancò di accorgersene la Principessa Elisabetta di Boemia che, dopo aver pregato Cartesio di insegnarle «les moyens de fortifier l'entendement, pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie»,⁴⁰ aveva riposto grandi attese nei propri scambi epistolari con il filosofo. In più di un'occasione, la colta interlocutrice di Cartesio non celò le proprie perplessità, sollevando diverse critiche alla dottrina cartesiana della virtù. La Principessa non credeva alla possibilità di ridurre l'ἀρετή alla fermezza del volere, né era del tutto convinta che la buona coscienza potesse evitare a chi ha commesso un errore di pentirsi.⁴¹ Non paga delle elusive repliche di Cartesio, Elisabetta di Boemia si spinse perfino al punto di dubitare che la morale cartesiana fosse compatibile con l'ordine pubblico. Dopo aver sostenuto che il singolo può realizzarsi soltanto nella comunità politica, il filosofo, infatti, aveva ammesso che, nel modificare la percezione dell'utilità attesa di un atto, la passione favorisce il vantaggio egoistico immediato al bene comune. Benché Cartesio avesse cercato di ridurre al minimo l'apporto del conoscere alla virtù, soltanto una scienza infinita avrebbe permesso all'individuo di non anteporre il proprio utile all'interesse dell'intero corpo politico:

la considération que nous sommes une partie du tout, dont nous devons chercher l'avantage, est bien la source de toutes les actions généreuses; mais je trouve beaucoup de difficultés aux conditions que vous les prescrivez. Comment mesurer les maux qu'on se donne pour le public, contre le bien qui en arrivera, sans qu'ils nous paraissent plus grands, d'autant que leur idée est plus distincte? Et quelle règle aurons-nous pour la comparaison des choses qui ne nous sont point également connues, comme notre mérite propre et celui de ceux avec qui nous vivons? Un naturel arrogant fera toujours

1645), p. 2100.

40. Ivi, lettera 518 (la Principessa Elisabetta di Boemia a Cartesio, agosto 1645), p. 2072.

41. I temi sono affrontati nelle lettere del 13 e del 30 settembre 1645.

La morale par provision e le «dottrine ripugnanti alla società civile»

pencher la balance de son côté, et un modeste s'estimera moins qu'il vaut.⁴²

La Principessa aveva colto nel segno: senza una conoscenza adeguata è impossibile impedire il conflitto tra l'utilità particolare e il *Commonwealth*; pertanto, l'accento posto da Cartesio sulla convinzione soggettiva non avrebbe che incrementato l'instabilità politica. Ella, tuttavia, non fu la sola a additare le insidie della morale cartesiana.

Persino Hobbes aveva delle valide ragioni per ritenere che l'appiattimento della virtù sulla risolutezza fosse oltremodo pericoloso. Permettendo di concludere che, per essere virtuosi, è sufficiente esserne convinti, la virtù cartesiana giustificava il dogmatismo e l'ostinazione: essa spronava gli individui a rinsaldarsi nelle proprie opinioni, nel conferir loro il «reverenced name»⁴³ di ragioni. Tuttavia, esse non erano punto ragioni: nulla poteva, in linea di principio, distinguerle da pregiudizi. Cartesio aveva tradotto la diffusa credenza di matrice teologica secondo cui «whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne»⁴⁴ in un principio fondamentale della propria etica, così da conferire una fondazione filosofica a una comune convinzione. Nel sistematizzare una «doctrine repugnant to Civill Society»⁴⁵ con un impianto teorico, egli elevò quel che era soltanto un'opinione sediziosa al più nobile statuto della conoscenza scientifica, finendo per legittimare le attitudini settarie.

Cartesio, a dire il vero, non era rimasto del tutto inerme alle obiezioni della Principessa Elisabetta di Boemia. Accortosi delle debolezze del proprio edificio teorico, egli mise in atto un estremo tentativo per arginare la prevaricazione. In pratica, occorreva porre la comunità politica al riparo del «naturel arrogant» ritratto da Elisabetta, impedendo che la fermezza della volontà (la virtù) potesse confondersi con la tracotanza (il vizio).

42. Ivi, lettera 524 (la Principessa Elisabetta di Boemia a Cartesio, 30 settembre 1645), p. 2092.

43. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, II, *The English and Latin Texts (i)*, a cura di Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2014 («The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes», 4), I.7, p. 100. Su questo punto, si veda LUC FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 75-86.

44. Ivi, II.29, p. 502.

45. *Ibidem*.

Nel suo ultimo trattato, *Les passions de l'âme*, Cartesio dapprima definì la «ferme et constante résolution» della volontà a «exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures» come «generosité»:

Je ne remarque en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à sçavoir l'usage de notre libre arbitre, & l'empire que nous avons sur nos volontez. [...] Ainsi je crois que la vraye Generosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitiment estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartiene que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoy il doive estre loüé ou blasmé, sinon pource qu'il en use bien ou mal; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est a dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre & executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.⁴⁶

Quindi mostrò come dalla generosità segue un'altra passione virtuosa, «l'Humilité vertueuse», che consiste nella consapevolezza della fallibilità umana.⁴⁷ Se fosse riuscito a dimostrare che il generoso è cosciente della congenita debolezza dell'umanità, Cartesio avrebbe smussato le tensioni tra la risolutezza del volere e l'arroganza, tutelando l'interesse collettivo. Il filosofo introdusse «l'umiltà virtuosa» in questi termini:

L'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la reflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature, & sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises, ou sommes capables de commetre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent estre commises par d'autres, est cause que nous ne nous preferons à personne, & que nous pensons que, les autres ayant leur libre arbitre aussi bien nous, ils en peuvent aussi bien user.⁴⁸

Così, sebbene il filosofo sottolineò la fallibilità e l'intrinseca infermità della natura umana, appellandosi alla nozione di «l'Humilité vertueuse», il

46. CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, a cura di Salvatore Obinu, con testo originale a fronte, Milano, Bompiani, 2010, III.152-153, pp. 348 e 350.

47. ANDREA SANGIACOMO, *Defect of Knowledge and Practice of Virtue in Geulicx's Occasionalism*, «Studia Leibnitiana», LIII, 3, 2015, pp. 338-361.

48. Ivi, III.155, p. 352.

tentativo di colmare il divario tra l'Ego epistemologico del dubbio e l'Ego pratico della volontà era condannato al fallimento, giacché nulla avrebbe potuto trattenere la morale provvisoria dal diventare un catechismo di disobbedienza. Perché? In fin dei conti, la prima massima della *morale par provision* non prescrive l'obbedienza? Nelle parole di Cartesio, «la première [maxime] était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre».⁴⁹ Eppure, ciò risulta vero soltanto in superficie, poiché l'etica cartesiana non aveva strumenti per impedire che l'azione umana fosse guidata da passioni egoistiche sotto mentite spoglie. Al cuore della teoria di Cartesio giace l'assunto per cui gli uomini hanno il diritto di ergersi a giudici del bene e del male. Tuttavia, questa «pretence of right»⁵⁰ è ammissibile soltanto nello stato di natura, ove, essendo «subject to no Civill Law», un uomo «has no other rule to follow but his own reason».⁵¹ Nella condizione civile, invece, essa avvelenerebbe lo stato, poiché susciterebbe nel volgo passioni sovversive come l'avarizia e l'ambizione e, pertanto, finirebbe per dividere il regno contro se stesso.⁵² Come Hobbes mette in chiaro nel *Leviathan*, «in such diversity [...] of private Consciences, which are but private opinions, the Common-wealth must needs be distracted, and no man dare to obey the Sovereign Power, farther than it shall seem good in his own eyes».⁵³ Sebbene le «règles de la morale tirées de la méthode» sembrassero incentrarsi sull'obbedienza, esigendo fin dal principio «d'obéir aux lois et aux coutumes» del proprio Paese,⁵⁴

49. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., pp. 22-23.

50. THOMAS HOBBS, *De Corpore Politico, or the Elements of Law*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, IV, II.9.8, p. 218.

51. *Leviathan*, cit., II.29, p. 502.

52. *The Citizen*, cit., *The Epistle Dedicatory*, p. iv e *De Corpore Politico*, cit., II.6.4, p. 173.

53. *Leviathan*, cit., II.29, p. 502.

54. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., pp. 22-23.

il contenuto della prima massima era *de facto* svuotato di validità dal richiamo alla fermezza della seconda regola. Cartesio, difatti, aveva stabilito che «ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées»⁵⁵ Al fine di evitare l'irrisoluzione (ἀπρᾶξια) che contraddistingue le «consciences [des] esprits faibles et chancelants»,⁵⁶ la ricerca della virtù e della felicità invocava la prontezza delle decisioni singolari, che altro non sono se non dei giudizi privati.

Non si deve credere, tuttavia, che Cartesio fosse un cultore della superficialità. Lungi dall'incitare alla precipitazione, il filosofo mise in atto ogni sforzo per promuovere un'etica del buon senso. Egli chiarì che on a sujet d'être satisfait en sa conscience, et d'assurer que les opinions qu'on a, touchant la morale, sont les meilleures qu'on puisse avoir, lorsqu'au lieu de se laisser conduire aveuglément par l'exemple, on a eu soin de rechercher le conseil des plus habiles, et qu'on a employé toutes les forces de son esprit à examiner ce qu'on devait suivre.⁵⁷ E non smise mai di ripetere «qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie».⁵⁸ Al fine, poi, di contenere l'errore, il filosofo rimarcò l'importanza di sospendere il giudizio ogniquale volta ci si senta esposti all'influsso delle passioni.⁵⁹ Rammentando, infine, che la virtù è un'abitudine, Cartesio chiarì che, per conseguirla, non occorre soltanto giudicare bene su quel che si deve fare, ma avvezzarsi a credervi con fermezza.⁶⁰

55. Ivi, p. 24.

56. Ivi, p. 25.

57. *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 517 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 18 agosto 1645), p. 2066.

58. Ivi, lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058.

59. Ivi, lettera 521 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 15 settembre 1645), p. 2086: «toutes nos passions nous représentent les biens, à | la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement [...] Ce que nous devons soigneusement remarquer, afin que, lorsque nous nous sentons émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement, jusqu'à ce qu'elle soit apaisée; et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde».

60. *Ibidem*.

Sebbene Cartesio non smise mai di porre in debito risalto l'importanza di coltivare la ragione, sforzandosi di giudicare al meglio delle proprie capacità in ogni circostanza, egli dovette attuare una mossa radicale per sfuggire al potere raffrenante del dubbio. Cartesio compensò il difetto di evidenza vincolante dell'ἐπιστήμη con il potere della volontà, finendo per legittimare la determinazione della prassi umana secondo le convinzioni individuali. Nondimeno, poiché i pregiudizi sono, per la maggior parte, «impercettibili» — come ebbe a rilevare Elisabetta —,⁶¹ i giudizi umani potrebbero soltanto *apparire* ragionevoli, essendo invece manovrati dalla forza delle passioni: «souvent ces jugements sont faux, & mesme fondez sur quelques passions, par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire».⁶² Secondo la teoria del giudizio esposta nella quarta *Meditazione*, dopotutto, l'errore insorge ogniqualvolta la volontà non è determinata dall'intelletto, così da unire o separare idee diverse senza possederne una conoscenza adeguata.⁶³ Di conseguenza, è fuor di dubbio che «la volonté et résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes».⁶⁴ Delle passioni egoistiche possono, invero, volgere la volontà individuale contro il bene comune, così da destabilizzare l'ordine politico (o, nei termini etimologici di Hobbes, il *Common-wealth*). A conti fatti, l'etica cartesiana legittimava dei «contentements» che non erano poi così «doux» e «innocents»:⁶⁵ il censore di Hobbes aveva finito per trascurare la pericolosità della propria filosofia morale.

Per riassumere, la struttura teorica della *morale par provision* cartesiana ne decretava la rovina. Nella misura in cui connetteva la prassi ad ostinate opinioni sulla natura del bene e del male, essa prescriveva una condotta idonea alla sola condizione naturale dell'uomo, che «is nothing else but

61. *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 524 (la Principessa Elisabetta di Boemia a Cartesio, 30 settembre 1645), p. 2092: «pour profiter des vérités particulières dont vous parlez, il faut connaître exactement toutes ces passions et toutes ces préoccupations, dont la plupart sont insensibles».

62. *Le passioni dell'anima*, cit., I.49, p. 194.

63. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte* in *Opere filosofiche*, II, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 53.

64. *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058.

65. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 27.

a mere war of all against all». ⁶⁶ In un simile stato, l'antico adagio *homo homini lupus* ⁶⁷ serba ancora intatta la sua validità: grazie alla nozione cartesiana di virtù, il raggiungimento d'un'esistenza compiuta non era mai stato così lontano, ostacolato da uno stato generale di guerra tra le coscienze.

6.3. Una chiarezza metaforica

Il conseguimento della felicità richiedeva una nuova fondazione dell'etica, e ciò è proprio quel che Hobbes si accinse a fare. In primo luogo, era necessario ristabilire la connessione tra la realizzazione individuale e la sicurezza pubblica, vale a dire, tra la virtù e l'azione retta (ὀρθοπραγία). L'intenzione, a cui la virtù era stata ridotta, doveva riacquistare il proprio potere causale; tuttavia, un simile esito avrebbe potuto esser conseguito soltanto sbarazzandosi delle insidie della coscienza erronea. In altri termini, per rendere la fermezza della convinzione di nuovo efficace, Hobbes doveva separarla dal veleno della cieca pervicacia. Occorreva che la coscienza individuale si schiudesse all'intersoggettività, riconnettendosi alla conoscenza adeguata. Ciò implicava che le stesse fondamenta del sistema concettuale cartesiano divenissero l'oggetto di una critica radicale.

La confutazione della morale provvisoria cartesiana impose a Hobbes una rigorosa disamina del tipo distintivo di evidenza su cui l'*Ego Cogito* delle *Meditationes* si fondava, la nozione di «idea chiara e distinta». Nelle *Obbiezioni* a Cartesio, Hobbes sostenne che una simile espressione, incentrata sull'immagine di «una grande chiarezza nell'intelletto», ⁶⁸ è soltanto metaforica, ⁶⁹ e, perciò, priva d'ogni tenore argomentativo. Invero, il semplice fatto che certi contenuti siano dati al *Cogito* senz'ombra di dubbio non dimostra alcunché; in altri termini, non può affatto dimostrare la

66. *The Citizen*, cit., *Preface to the Reader*, p. xvii.

67. THOMAS HOBBS, *De Cive*, in *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, II, p. 135.

68. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., *Terze obbiezioni e risposte, Obbiezione tredicesima (Sulla quarta Meditazione. Del vero e del falso)*, p. 180.

69. LUC FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Parigi, Presses Universitaires de France, p. 78.

loro verità. In caso contrario, la certezza sarebbe confusa con l'evidenza, poiché «colui che non ha nessun dubbio pretende di avere una simile chiarezza, e la sua volontà non ha, per affermare ciò di cui non ha nessun dubbio, un'inclinazione minore di colui che ha una perfetta scienza. Questa chiarezza può, dunque, essere la causa per cui qualcuno avrà e difenderà con ostinatezza qualche opinione, ma non gli può far conoscere con certezza che è vera». ⁷⁰ È su queste basi che Hobbes obiettò all'infondata deduzione che Cartesio aveva tratto nella seconda *Meditatio*, ove la determinazione del soggetto come *res cogitans* era inferita dall'evidenza del *Cogito*:

non mi sembra un ragionamento ben dedotto dire: «io sono pensante», dunque «io sono un pensiero»; oppure «io sono intelligente», dunque «io sono un intelletto. Poiché nella stessa guisa potrei dire: “io sono passeggiante”, dunque “io sono una passeggiata”. Il signor Des Cartes, dunque, prende la cosa intelligente, e l'intellezione che ne è l'atto, per una medesima cosa; o, almeno, dice che è lo stesso la cosa che intende, e l'intelletto che è una potenza o facoltà di una cosa intelligente. Nondimeno tutti i filosofi distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, cioè dalle sue proprietà e dalle sue essenze [...] se il signor Des Cartes mostra che colui che intende e l'intelletto sono la stessa cosa, noi cadremo in quella maniera di parlare scolastica: l'intelletto intende, la vista vede, la volontà vuole; e, per una giusta analogia, la passeggiata, o almeno la facoltà di passeggiare, passerà; tutte cose che sono oscure, improprie ed affatto indegne della lucidità ordinaria del signor Des Cartes». ⁷¹

Il fallimento della morale provvisoria cartesiana era, pertanto, l'esito di una debolezza teorica. Dopo aver affermato, nelle *Regulæ ad directionem ingenii*, che la conoscenza certa del vero avviene secondo le due modalità dell'intuizione evidente e della deduzione necessaria, Cartesio aveva riconosciuto alla prima uno statuto più originario e fondante: essa sola, infatti, è in grado di cogliere i principî primi delle singole scienze e può

70. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., *Terze obbiezioni e risposte, Obbiezione tredicesima (Sulla quarta Meditazione. Del vero e del falso)*, p. 180.

71. Ivi, *Obbiezioni seconda e terza (Sulla seconda Meditazione. Della natura dello spirito umano)*, pp. 163 e 167.

estendersi «a tutto ciò che l'intelletto sperimenta con precisione in se stesso o nella fantasia». ⁷² Andando in cerca di un fondamento intuitivo cui ancorare il proprio sistema del conoscere, ⁷³ Cartesio si era allontanato dal sicuro cammino del «calcolo delle conseguenze dei nomi» per intraprendere un sentiero accidentato. Per Hobbes, infatti, l'unica scaturigine della conoscenza scientifica risiedeva nell'impiego di definizioni corrette e nel ragionamento metodico, e ragionare, di per sé, non era nient'altro che computare. ⁷⁴ La scienza stessa era intesa dal filosofo come una conoscenza condizionale, estranea a ogni pretesa d'assolutezza. ⁷⁵ Chiunque avesse rivendicato un'intuizione del vero, non avrebbe fatto, perciò, che discostarsene — pur sotto l'illusoria parvenza di chiarezza prodotta dall'uso figurativo del linguaggio. La nozione di «idea chiara e distinta» costituiva un caso paradigmatico della forza psicagogica delle parole. In maniera del tutto paradossale, essa non era per nulla «chiara e distinta», nella misura

72. CARTESIO, *Regulæ ad directionem ingenii*, in *Œuvres de Descartes*, III, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Parigi, Léopold Cerf, 1897-1913, x, *Regula XII*, p. 425: «[colligitur] nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, præter evidentem intuitum, & necessariam deductionem [...] perspicuum est, intuitum mentis [...] extendi [...] ad reliqua omnia quæ intellectus præcise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur». Come dimostrano le *Risposte alle seconde obiezioni*, Cartesio stava assecondando una concezione classica ancora diffusa nel Medioevo: «la conoscenza dei primi principî o assiomi non suole essere chiamata scienza dai dialettici», *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, cit., p. 132. L'intuizione non fu una categoria esclusiva di Platone e dei Platonici (che ammisero un coglimento immediato delle Idee a opera del νοῦς, sulla scorta del *Fedro*, 247 b-c), ma anche di Aristotele, che la considerò «più vera» della stessa scienza, poiché, attingendo i principî della conoscenza scientifica, è «principio» di ogni sapere dimostrativo (*Analitici Secondi*, II.19, 100 b 5-17).

73. *Morale par provision et probabilité*, cit., p. 277.

74. *Leviathan*, I.5, p. 64. Nel *De corpore*, Hobbes nega che assiomi, postulati e nozioni comuni possano rientrare tra le «proposizioni primarie» o principî della dimostrazione: «sunt primæ autem nihil aliud præter definitiones, vel definitionis partes, et hæc solæ principia demonstrationis sunt, nimirum veritates arbitrium loquentium audientiumque factæ, et propterea indemonstrabiles», I.3.9, p. 33. Mentre gli assiomi, benché comunemente ammessi, possono essere dimostrati, i postulati sono principî, seppur della costruzione piuttosto che della dimostrazione, ossia, del potere e non della scienza. Le opinioni comuni, dal canto loro, sono più di sovente oscure e false che comprensibili e vere, I.3.9, p. 33 e I.6.13, p. 72. Con ogni evidenza, Hobbes scalza il fondamento intuitivo delle scienze di platonica e aristotelica memoria per sostituirlo con l'arbitrarietà delle convenzioni linguistiche, su cui si regge il nominalismo.

75. *Leviathan*, I.7, p. 98: «Science is not Absolute, but Conditionall».

L'ego cogito sive 'mihi conscius sum' e la spaccatura tra le coscienze

in cui permetteva — se non, perfino, favoriva — la confusione dell'evidenza con la mera opinione di evidenza. Eppure, celandosi sotto le mentite spoglie della comprensibilità, l'immagine di «una grande chiarezza nell'intelletto» poteva trarre in errore i meglio intenzionati o, perfino, ingannare gli altri. Se, dunque, occorreva gettare delle nuove fondamenta per la filosofia morale, era necessario chiarificare e ridefinire la natura del *Cogito* — o, che è, poi, lo stesso, della coscienza individuale nel senso più pieno del termine. Come vedremo, la fede cartesiana nell'*intuitus* e nell'esistenza di una *substantia incorporea* costrinse il filosofo su un binario morto, impedendogli di colmare la spaccatura tra le coscienze 'psicologica' e 'morale' in una *cum-scientia* rifondata.⁷⁶

6.4. L'ego cogito sive 'mihi conscius sum' e la spaccatura tra le coscienze

Di primo acchito, l'equiparazione tra *conscientia* e *Cogito* potrà forse perlimere.⁷⁷ Invero, dallo studio delle occorrenze di 'conscience' e 'conscientia' presenti nel *corpus* cartesiano, è emerso che il vocabolo francese figura una sola volta in senso non morale,⁷⁸ mentre il termine latino ricorre nella

76. In quel che segue, si esploreranno le cause del fallimento della filosofia pratica cartesiana dalla prospettiva di Hobbes. Nella misura in cui, per Cartesio, l'unica *cum-scientia* o conoscenza condivisa degli uomini rimase l'esperienza universale della certezza di sé — un sé che, eccezion fatta per le convenzioni linguistiche e sociali, non può che presentarsi al senso interno con vissuti irrimediabilmente singolari —, la dimensione intersoggettiva del conoscere in senso forte venne meno e, con essa, l'assicurazione dell'agire individuale e dell'unità politica. Senza il calcolo metodico dei nomi, il *Cogito* non costituisce un fondamento sufficiente nemmeno per giustificare quelle stesse convenzioni che è costretto ad accogliere, seppur in via provvisoria.

77. Nel volume '*Conscientia*' bei Descartes edito nel 2006 e, più di recente, nell'articolo *Cartesian Conscientia* («British Journal for the History of Philosophy», xv, 3, 2007, pp. 455-484), BORIS HENNIG ha sostenuto che, sulla base degli scritti cartesiani, «we are not able to establish the meaning of '*conscientia*'», *Cartesian Conscientia*, cit., p. 466. Nei suoi tratti essenziali, la tesi è già stata confutata da UDO THIEL nel saggio *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 44, nota 51, mostrando come non sia sorretta dall'evidenza testuale. In quel che segue, intendiamo dimostrare che, esaminando i testi alla luce dei trascorsi del tema semantico della 'cum-scientia', è possibile dipanare ogni dubbio interpretativo sulla 'coscienza' cartesiana.

78. CARTESIO, *Descartes au P. [Gibieuf] (19 janvier 1642)*, *Correspondance. Janvier 1640-Juin 1643*, in *Œuvres de Descartes*, III, cit., p. 474.

medesima accezione in sei luoghi distinti: uno appartiene a *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, un dialogo filosofico incompiuto pubblicato postumo;⁷⁹ altri tre si collocano nelle *Risposte* alle obiezioni mosse da Hobbes, Gassendi e dal gesuita Bourdin alle *Meditationes de prima philosophia*;⁸⁰ i restanti, invece, sono rinvenibili nel contesto scolastico dei *Principia philosophiæ*.⁸¹ Benché ‘conscientia’ sia adoperata più di frequente di ‘conscience’, il sostantivo latino, tuttavia, non compare mai nel testo delle *Meditationes de prima philosophia*.⁸²

Nella misura in cui Cartesio dimostra di evitare così accuratamente in metafisica il sostantivo ‘coscienza’, parrebbe lecito concludere che egli intenda per ‘Cogito’ tutt’altra cosa. Pure, l’inferenza risulta erronea. Si tratta, perciò, di far piena chiarezza su alcuni pregiudizî storiografici che,

79. CARTESIO, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres de Descartes*, x, cit., p. 524.

80. CARTESIO, *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad tertias objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, vii, cit., p. 176; Ivi, *Responsio ad quintas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, vii, cit., p. 352; Ivi, *Responsio ad septimas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, vii, cit., p. 559.

81. CARTESIO, *Principia philosophiæ*, 1.9. Si potrebbe annoverare una settima occorrenza nelle *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultatem ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustæ*, in *Œuvres de Descartes*, v, cit., p. 160. Nondimeno, il testo, che riporta la conversazione di Cartesio con Burman, fu steso dall’interlocutore del filosofo, forse con la collaborazione di Clauberg. Occorre rilevare, nel complesso, la frammentarietà e l’inaccuratezza delle analisi sinora condotte sulle occorrenze e sul senso di ‘coscienza’ in Cartesio: ad oggi non disponiamo di uno studio sistematico sul tema, e la sua assenza ha fatto sì che sovente si sia discusso a sproposito del ruolo rivestito dal concetto nel pensiero cartesiano. Persino la voce ‘conscience’ del *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di Barbara Cassin, Parigi, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 266, tratteggia un quadro parziale e lacunoso, lamentando l’assenza, in Cartesio, di una ‘conscience’ ‘psicologica’ e additando un’unica apparizione della sua variante latina nel *corpus*. Non si può escludere che Étienne Balibar — l’autore del contributo — sia stato tratto in inganno, assieme ad altri studiosi, dall’assenza di ‘conscience’ e ‘conscientia’ da due importanti strumenti di consultazione: l’*Index des Matières* dell’edizione Adam e Tannery delle opere cartesiane e l’*Index scolastico-cartésien*, a cura di Étienne Gilson, New York, Burt Franklin, 1963 («Bibliography and Reference Series», 57). Per un’indicazione di massima, si può notare che ‘conscience’ e ‘conscientia’ ricorrono non meno di trentasei volte nel *corpus*; il solo epistolario conta ventiquattro occorrenze e ben quattro delle restanti compaiono ne *Les passions de l’âme*.

82. *Morale par provision et probabilité*, cit., pp. 264-265. Carraud osserva a buon diritto che, negli scritti di Cartesio, l’impiego del vocabolario della coscienza in un’accezione non valutativa è parsimonioso. Ciò malgrado, lo studioso si limita a riportare le succitate occorrenze dei *Principia philosophiæ*.

sebbene di recente siano divenuti oggetto di una profonda disanima, ancora faticano ad essere del tutto abbandonati. Già a partire dagli ultimi anni, diversi studiosi hanno avvertito l'urgenza di sfatare il mito di un Cartesio «inventore della coscienza» moderna. Come Étienne Balibar ha messo in luce, il merito, semmai, spetterebbe a Locke: una volta appropriatosi del neologismo coniato da Ralph Cudworth, 'consciousness', egli gli conferì la definizione, divenuta celebre, di «the perception of what passes in a Man's own mind». ⁸³ Rimuovendo, dunque, ogni equivocità tra la coscienza 'morale' ed 'psicologica', ⁸⁴ il padre del liberalismo avrebbe eletto la consapevolezza di sé a fondamento dell'identità individuale. ⁸⁵ Sebbene il riesame del contributo offerto da Cartesio alla storia del tema semantico della 'cum-scientia' abbia prodotto i primi, significativi, risultati, i legami e le discontinuità del pensiero cartesiano rispetto alla tradizione non sono ancora stati messi del tutto a fuoco. La critica non si è resa conto del fatto che, per quanto Cartesio non rappresenti l'artefice della coscienza moderna, il *Cogito* costituisca il coronamento, seppur problematico, di un lungo tratto storico della nozione. Per apprezzare a pieno gli sviluppi cartesiani della coscienza, conviene, pertanto, ripartire dal dato testuale. Nonostante le occorrenze di 'conscientia' siano sparute nel *corpus*, e non motivino affatto l'abuso del termine commesso dai commentatori contemporanei delle *Meditationes*, ⁸⁶ un passo ci permette di comprendere «in modo chiaro e distinto» quel che Cartesio intendesse con il vocabolo latino.

Nei *Principia philosophiæ*, I.9, Cartesio definisce il pensiero come 'esser conscî', equiparando la coscienza alla conoscenza, che nel passo è a sua volta accostata al 'sentire': «cogitationis nomine intelligo illa omnia quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem

83. JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II.1.19.

84. *Studies in Words*, cit., p. 183.

85. ÉTIENNE BALIBAR, *L'invention de la conscience. Descartes, Locke, Coste et les autres*, in *Traduire les philosophes*, a cura di J. Moutaux e O. Bloch, Parigi, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 289-290 e 302-303; dello stesso autore, rinviamo anche a *Le traité lockien de l'identité*, in JOHN LOCKE, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, a cura di Étienne Balibar, Parigi, Seuil, 1998, pp. 9-101.

86. *Morale par provision et probabilité*, cit., pp. 264-265.

est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum [...] conclusio non est absolute certa [...] Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quæ sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa».⁸⁷ Il passo mette in luce senza possibilità di equivoci la concezione cartesiana della 'coscienza'. Dal punto di vista della rilevanza concettuale, quel che ci troviamo dinanzi non è un estratto testuale tra i tanti che affollano il *corpus*. Cartesio ripercorre il momento topico del conseguimento della prima certezza, dapprima dischiusa dalle *Meditationes*, soffermandosi sulla portata rivoluzionaria dell'«ego cogito, ergo sum».⁸⁸ Orbene, l'indubitabilità dell'esistenza individuale non consegue da qualsivoglia contenuto si presenti alla mente umana: come chiarifica Cartesio, se cercassimo di inferire dagli assunti «io vedo» oppure «io cammino» la conclusione «dunque sono», non perverremmo all'assoluta certezza. Difatti, persino quando si sogna si crede di vedere e camminare, senza che ciò accada realmente. Altro è invece il caso del senso 'interno' o del con-sapere con cui i diversi contenuti di cui si può esser conscî si rendono trasparenti al soggetto: trattandosi di una percezione che «refertur ad mentem» in luogo che al mondo esterno, non è revocabile in dubbio; difatti, è impossibile esser tratti in inganno circa la *certissima scientia* della *cum-scientia*, l'atto con cui il pensiero —

87. L'argomento compare anche nelle *Risposte alle quinte obiezioni*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 352. Per un'esposizione più diffusa, estesa ai primi cartesiani, si consulti la voce 'conscience' redatta da Étienne Balibar per il *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., pp. 266.

88. La stessa definizione addotta nei *Principia philosophiæ* non faceva che riproporre, spiegandola, quella formulata in appendice alle *Seconde obiezioni*. Dopo aver replicato ai quesiti di «diversi teologi e filosofi», Cartesio aveva redatto una sintesi *more geometrico* «delle principali argomentazioni» utilizzate «per dimostrare l'esistenza di Dio e la distinzione fra lo spirito e il corpo umano». Ad inaugurare la sezione definitoria, era la *definitio* seguente: «*cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut eius immediatè consciî simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis, & sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi immediatè, ad excludenda ea quæ ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio*», CARTESIO, *Meditationes de prima philosophia*, Parigi, Michel Soly, 1641, p. 217. Così traduce il primo periodo Adriano Tilgher, per i tipi Laterza: «col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente conoscenza», *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, cit., pp. 147-148.

l'io — avverte se stesso. Una simile *cognitio* resiste persino all'ipotesi di un genio maligno che impieghi tutta la sua astuzia nell'ingannarci; essa sola, perciò, si configura come «omnium prima & certissima». ⁸⁹

Se, dunque, il *Cogito* risulta essere il principio autoevidente che sta a fondamento di ogni conoscenza rigorosa, è altresì fuor di dubbio che esso non differisca punto dall'impiego metaforico di 'esser conscî' condotto alla luce nella seconda parte dell'etimologia hobbesiana. La definitiva conferma dell'analisi svolta sin qui proviene dalle restanti occorrenze di 'coscienza' indicate in apertura. Nel dialogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, la *dramatis persona* di Cartesio, Eudosso, ritorna ancora una volta sull'indubitabilità del *Cogito*, per spiegare come la certezza dell'esistenza individuale non provenga che dalla «propria experientia, æque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur». ⁹⁰ Due sono gli elementi chiave della definizione cartesiana: anzitutto, la coscienza è assimilata alla testimonianza; in secondo luogo, si precisa la portata metaforica d'un simile «testimonium», in grado di coniugare, a un tempo, singolarità e universalità. A differenza della partecipazione dei testi a un medesimo fatto, esso non è rivolto all'esterno, ma si consuma nell'interiorità dell'individuo; inoltre, pur essendo, nella sua totale privatezza, sottratto allo sguardo altrui, l'«internum testimonium» costituisce un'esperienza così radicata nella soggettività da essere comune a tutti gli uomini. Mutuato dal vocabolario giuridico, 'testimonium' stabilisce che questa esperienza universale vissuta da ciascuno «in se ipso» è di tipo conoscitivo. Non per nulla, i *Principia philosophiæ* avevano posto l'equazione «sensus sive conscientia» e, in un contesto argomentativo analogo a quello proposto dal passo de *La recherche de la vérité*, la *Responsio ad sextas objectiones* specificò ulteriormente l'interno testimonio della coscienza come «cognitio [...] interna, quæ reflexam semper antecedit, & quæ omnibus hominibus de cogitatione & existentia [...] innata est». ⁹¹

89. *Principia philosophiæ*, I.9.

90. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres de Descartes*, X, cit., p. 524. Corsivo nostro.

91. *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad sextas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 422. Corsivo nostro. Per quanto il sostantivo 'conscientia' non appaia nella risposta di Cartesio, la continuità concettuale

Nemmeno la *Responsio* cartesiana alle *Settime obbiezioni*, con cui la rassegna delle occorrenze latine è in procinto di concludersi, lascia trapelare alcuna incongruenza — purché ci si curi di contestualizzarla. Nel replicare a Padre Bourdin, Cartesio identifica la coscienza — o «conoscenza interna» — del proprio pensiero con l'«atto riflesso» con cui si pensa di pensare: «[requiri ut] actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suæ conscientiam». ⁹² Sebbene, sulle prime, si affollino dei sospetti sull'incompatibilità dell'«actus *reflexus*» con la «cognitio [...] interna, quæ *reflexam* semper antecedit», un più accurato esame dell'orizzonte discorsivo è in grado di fugare ogni dubbio. Ai fini della chiarezza, il passaggio può essere accostato alla definizione di 'esser conscî' che Cartesio avrebbe prodotto nel dibattito con Burman: «conscium esse est quidem *cogitare et reflectere supra suam cogitationem*». ⁹³ Udo Thiel, a rigore, ha rilevato che 'reflectere' non può essere qui inteso nei termini di ciò che Cartesio chiama altrove 'riflessione', quando, ad esempio, discorre di una «scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita» ⁹⁴. ⁹⁵ Lungi, dunque, dal denotare una conoscenza discorsiva, conseguita dimostrativamente, la 'conscientia' darebbe voce a un'esperienza fondamentale: essa esprimerebbe la conoscenza immediata della propria attività pensante e di se stesso come soggetto di tali pensieri che ciascun individuo attinge ogniqualvolta, ritraendosi dal mondo, rivolge il proprio sguardo su si sé. È sulla scorta di un simile «atto riflesso» che l'io saprebbe se le proprie percezioni siano chiare o meno: «an autem illæ claræ sint necne, ex propria conscientia optime sciemus». ⁹⁶

Con le ultime tre occorrenze, il cerchio, infine, si salda sul punto d'inizio. Allo stesso modo in cui Cartesio, nei *Principia philosophiæ*, aveva

con il rilievo di Eudosso legittima l'accostamento dei due estratti. Come si avrà modo di vedere, l'interpretazione è nondimeno suffragata da altri luoghi testuali: la *Risposta alle sette obbiezioni* e le *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultatem ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustæ*.

92. *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad septimas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 559.

93. *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultatem ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustæ*, in *Œuvres de Descartes*, V, cit., p. 149. Corsivo nostro.

94. *Responsio ad sextas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 422.

95. *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, cit., p. 45.

96. *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultatem ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustæ*, in *Œuvres de Descartes*, V, cit., p. 160.

definito il pensiero come 'esser consci',⁹⁷ nelle *Risposte alle quinte obiezioni* egli identifica 'conscientia' e 'cogitatio'⁹⁸ e, nell'epistola a Gibieuf, associa l'atto con cui l'io, nella riflessione, si ripiega su di sé a «sa propre pensée ou conscience».⁹⁹ Persino nel dibattito con Burman, come ormai ben sappiamo, un simile «cogitare et reflectere supra suam cogitationem» aveva ricevuto l'appellativo di «conscium esse».¹⁰⁰

Un unico filo conduttore connette, pertanto, l'«ego cogito, ergo sum» — la «proposizione [...] necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o la concepisco nel mio spirito»¹⁰¹ — ai συνειδέναι ἑαυτοῦ e *conscire sibi* scaturiti dalla volontà d'autoaffermazione del soggetto e che hanno contraddistinto la storia occidentale. Con un'ardita, quanto felice, invenzione linguistica, Saffo aveva svelato all'Occidente la sopita soggettività; il suo canto aveva rivendicato il diritto dell'individuo di realizzarsi in modo autonomo, assecondando il proprio sentire in luogo dell'opinione dei più. L'uso figurativo del linguaggio aveva trasferito l'evidenza testimoniale al con-sapere dell'io con sé, elevando la testimonianza interiore al rango della più valida delle prove forensi, la sicura conoscenza di fatto. Attraverso la metafora si era fatta strada un'idea così potente da travalicare gli effimeri confini della licenza poetica, per condensarsi dapprima nella formula di difesa dell'accusato (μη) σύννοια ἑαυτοῦ e poi penetrare nel linguaggio

97. *Principia philosophiæ*, 1.9: «cogitationis nomine intelligo illa omnia quæ nobis consciis in nobis fiunt».

98. *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad quintas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 352: «nec licet inferre, exempli causa: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola hæc illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quæ hoc putat, non autem corporis quod ambulet»; Ivi, *Responsio ad tertias objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 176: «actus, quos vocamus *cogitativos*, ut intelligere, velle, imaginari, sentire &c. [...] sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiæ, conveniunt».

99. *Descartes au P. [Gibieuf] (19 janvier 1642), Correspondance. Janvier 1640-Juin 1643*, in *Œuvres de Descartes*, III, cit., p. 474. Parlando in prima persona, Cartesio scrive «ma propre pensée ou conscience», ma è evidente che il senso sia il medesimo. Corsivo nostro.

100. *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultatem ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustæ*, in *Œuvres de Descartes*, V, cit., p. 149.

101. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 24.

ordinario. Una volta guadagnato il proprio ingresso nel foro, la privatizzazione del con-sapere dei testi ottenne, difatti, una sanzione legale, che ne decretò la straordinaria fortuna. I successivi sviluppi della coscienza come categoria chiave della condotta individuale devono alla retorica giudiziaria la loro condizione di possibilità. Grazie a Gorgia e ai maestri d'eloquenza greci e latini, l'«esser conscî» aveva fatto ritorno all'origine, al vocabolario giuridico da cui era stato mutuato. Eppure, non vi ritornava in sordina, come uno tra i tanti attori del processo, quanto per affermare l'indiscussa superiorità del con-sapere dell'io con sé sul primitivo con-sapere dei testi. Dopo aver ricevuto la propria legittimazione dalla conoscenza condivisa che i testimoni possiedono di un medesimo fatto, avendovi assistito in prima persona, l'autotrasparenza del mentale reclamò per sé l'ultima parola sulla condotta del singolo. Non paga di costituire una testimonianza tra le altre, essa pretese per l'imputato il ruolo di teste chiave del procedimento a suo carico: nella misura in cui possiede la verità dei fatti, è il soggetto l'unico testimone fededegno; mentre l'attendibilità degli osservatori esterni può essere revocata in dubbio, egli solo, nell'introspezione, «ha visto» e, perciò, può testimoniare. L'*Apologia di Palamede* aveva spalancato nuovi orizzonti all'attestazione metaforica della «coscienza», che si sarebbero estesi ben oltre un *topos* retorico di successo. Se, per quel che attiene agli atti individuali, la comune esperienza dei testi può essere falsificata, è al senso interno dell'agente che spetta l'unica, possibile, *certissima scientia*: il con-sapere con sé è la sola fonte di certezza per decidere dell'innocenza o della colpeabilità dell'individuo, per decretarne il valore. Il tema semantico della *cum-scientia* si preparava, così, a imboccare la svolta decisiva. Sebbene, dapprincipio, i costrutti συνειδέναι ἑαυτῶν e *conscire sibi* si riferissero indistintamente a qualsiasi vissuto soggettivo, essi presero a specializzarsi in direzione della prassi individuale: a partire dalle aule dei palazzi di giustizia, la privatizzazione metaforica dell'«esser conscî» mosse i primi passi verso il conseguimento della sua forma più compiuta, la coscienza «morale».

Lungi, dunque, dall'inventare alcunché, Cartesio condusse il con-sapere dell'io con se stesso alle estreme conseguenze. Se, agli albori del pensiero europeo, la certezza del sentire individuale aveva funto da fondamento per l'affermarsi dell'individualità, assurgendo a unica *scientia* indubitabi-

le,¹⁰² il *Cogito* cartesiano aveva completato una volta per tutte il processo d'emancipazione del soggetto. Quando i retori innalzarono il con-sapere privato all'assoluta certezza, era il raffronto tra due forme di testimonianza che premeva loro, assieme alla rispettiva validità; essi, in altri termini, avevano voluto anteporre il senso interno al con-senso dei più, stilando un ordine gerarchico. All'opposto, l'*ego cogito* o — che è poi lo stesso — il *mihi conscius sum* s'era elevato a *certissima scientia tout court*; coronando un processo storico più che bimillenario, Cartesio aveva rinvenuto nell'atto con cui il pensiero avverte se stesso, nel senso 'interno' che «*refertur ad mentem*», l'unica certezza. Nulla esclude che il mondo esterno, per com'esso ci è restituito dalla sensazione, non sia che illusorio;¹⁰³ nemmeno le conoscenze matematiche, che pur paiono contenere «qualcosa di certo e d'indubitabile»,¹⁰⁴ possono tuttavia resistere all'ipotesi di un genio ingannatore. L'intero albero delle scienze affonda le proprie radici nell'esistenza autoevidente del soggetto; è da essa che occorre ripartire, persino per riguadagnare la certezza del sapere scientifico e la realtà delle cose materiali, grazie alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Facendo della 'coscienza' individuale il 'punto d'Archimede' su cui rifondare il sistema del sapere,¹⁰⁵ Cartesio aveva sospinto l'autoaffermazione del soggetto oltre confini dapprima impensati: i composti metaforici *συνειδέσθαι ἑαυτῶς* e *conscire sibi* non si limitavano più ad attestare in modo inoppugnabile l'esistenza dell'individualità — di un 'io' di contro ai molti —, né costituivano *sic et simpliciter* la prova ultima del valore soggettivo. Esibendo come «sit

102. Con 'scientia' qui non s'intende la conoscenza discorsiva, bensì il sapere fattuale dei testi, ossia, l'esperienza sensibile e la memoria.

103. «Nempe quidquid hactenus ut maximè verum admisi, vel à sensibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi; atqui prudentiæ est numquam illis planè confidere qui nos vel semel deceperunt», *Meditationes de prima philosophia*, cit., p. 9.

104. «[Quapropter ex his forsan non malè concludemus] Arithmetica, Geometria, aliisque eiusmodi, quæ nonnisi de simplicissimis & maximè generalibus rebus tractant, utrum eæ sint in rerum naturâ nec ne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere». Ivi, p. 12.

105. «Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un sol punto fisso ed immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile», *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 23.

ipsa notior quàm corpus»,¹⁰⁶ la *conscientia*, per la prima volta, si poneva a fondamento non della certezza pratica, bensì di quella speculativa.

Alla luce degli elementi raccolti sinora, si può comprendere per quale motivo Cartesio fosse così restio a impiegare il sostantivo ‘coscienza’ in metafisica e avesse optato, in alternativa, per vocaboli come ‘cogitatio’ e ‘mens’ o come il francese ‘pensée’. Benché il significato fosse il medesimo, il filosofo ambiva a scongiurare un pericolo maggiore, l’equivocità, che avrebbe potuto compromettere un’impresa, qual era la sua, tutta improntata alla chiarezza e alla distinzione. Proprio per non dar adito a fraintendimenti, Cartesio s’era curato di delimitare il proprio campo d’indagine, chiarendo, fin dalla *Synopsis sex sequentium meditationum* apposta alle *Meditazioni*, che il precipuo oggetto del suo interesse erano «tutti i principî primi che si possono conoscere filosofando»,¹⁰⁷ vale a dire, le verità speculative: «ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato, vel errore qui committitur in persecutione boni & mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri & falsi. Nec ea spectari quæ ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas, & solius luminis naturalis ope cognitatas veritates». ¹⁰⁸ Non di rivelazione intende occuparsi Cartesio, bensì di filosofia; né dell’indagine concernente i motivi che, a ragione o a torto, determinano la condotta, quanto di *philosophia prima*.

Non è dunque un caso che il francese ‘conscience’ figuri in un solo punto del *corpus*, né che ben due delle sporadiche occorrenze di ‘conscientia’ compaiano proprio nei *Principia philosophiæ*, l’opera che Cartesio concepì nella forma e con le finalità di un manuale scolastico. Invero, nel passo che abbiamo preso in esame, in cui il pensiero (‘cogitatio’) è definito come «illa omnia quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est», il sostantivo ‘conscientia’ è adoperato senza indugî nella misura in cui il suo senso è specificato da ‘sibi conscius esse’: ogni possibilità di equivoco con la cosiddetta ‘coscienza morale’ è tolto, giacché

106. Così recita il titolo della *secunda* delle *Meditationes de prima philosophia*, cit., p. 16. Il soggetto indicato dall’autore è «mens humana».

107. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 1.

108. *Meditationes de prima philosophia*, cit., pp. 5-6. Così Eugenio Garin motiva il carattere parentetico del periodo: nell’ed. orig. l’ultimo periodo è fra parentesi per espressa volontà di Cartesio, che mandò l’aggiunta al Mersenne il 18 marzo 1641 [...] pregandolo di mettere le parentesi, «afin qu’on voie qu’ils ont été ajoutés», *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 16.

l'espressione chiarisce, senza lasciare dubbi, che il vocabolo è inteso come senso interno o con-sapere dell'io con sé *tout court*. 'Conscientia', in altre parole, è impiegata nella sua originaria accezione 'psicologica', non per designare lo specifico con-sapere-con-sé che il soggetto ha dei propri comportamenti, da cui sarebbe sorta la 'coscienza' come principio direttivo della prassi. Se, poi, si considera che l'impiego di 'conscientia' in prossimità dell'equivalente 'sibi conscius esse' avrebbe reso il sostantivo del tutto pleonastico, si può verisimilmente spiegare per quale motivo le *Meditationes* non ne rechino traccia, nemmeno nella definizione di 'cogitatio' formulata in appendice alle *Seconde obbiezioni*, ove pur compare 'esser conscî'. Conforme al più solido dei metodi didattici — il *repetita iuvant* da sempre celebrato —, l'iterazione, nondimeno, sarebbe andata a detrimento dell'eleganza argomentativa, comportando, per di più, il rischio di un equivoco. Per un'opera indirizzata «al decano e ai dottori della sacra facoltà teologica di Parigi» e sottoposta al vaglio delle menti più elette, un simile scenario non era di certo auspicabile.¹⁰⁹ Né fu certo per un caso fortuito che Cartesio precisò il senso di 'conscientia' anche in corrispondenza delle quattro restanti occorrenze presenti nel *corpus*.¹¹⁰ Perciò, ogniquale volta la perifrasi con 'sibi conscius esse' non era percorribile, poiché non erano i contenuti del con-sapere, bensì l'atto in quanto tale a dover essere significato, Cartesio finì per ricorrere a dei sinonimi di 'conscientia', quali 'Cogito' e 'mens'.¹¹¹ Ciò basti per quel che attiene alla latina 'conscientia'.

109. Ivi, p. 3.

110. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, cit., p. 524: «conscientia, vel interno testimonio»; *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad tertias objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 176: «actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire &c. [...] sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientia, conveniunt»; Ivi, *Responsio ad quintas objectiones*, cit., p. 352: «conscientia cogitatio est»; Ivi, *Responsio ad septimas objectiones*, cit., p. 559: «actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam». Corsivo nostro.

111. Il *Thesaurus linguae Latinae*, cit., alla voce 'conscientia' riporta, dopo le accezioni classiche del termine — *communis complurium scientia, is animi status quo quis alicuius rei sibi ipse conscius est, intus hominis* —, un quarto e più recente significato: *scientia, cognitio, doctrina*. Esso è rinvenibile in un passo di Seneca (*Dialogi*, x.13.2), ma diviene d'uso corrente in età post-classica. Come suggerisce, a rigore, Lewis, quando Tertulliano parla di convinzioni riposte nell'«innata conscientia» o quando Lattanzio riflette su ciò che è «chiaro alla nostra conscientia», un senso analogo a 'mente' o 'conoscenza' dev'essere consi-

Non resta, quindi, che dar conto dell'unica occorrenza nel *corpus* del sostantivo 'conscience'. Sebbene compaia nel più rilassato contesto epistolare, anche in questo caso il vocabolo non figura da solo — quasi si potesse darne il senso per scontato —, ma in compagnia di un termine che lo definisce, a scanso di equivoci.¹¹² D'altro canto, evitare in francese l'ambiguità tra il senso 'epistemologico' e 'morale' di 'coscienza' era ben più difficile che in latino, se non impossibile. Il *Dictionnaire de l'Académie française, première édition* (1694), alla voce che più ci preme esaminare, indica una sola accezione di 'conscience', pur esemplificandola con una ricca fraseologia: «lumière interieure, sentiment interieur, par lequel l'homme serend tesmoignage à luy-mesme du bien & du mal qu'il fait». In breve, il significato primitivo, ossia, 'epistemologico', del vocabolo è del tutto assente. I dati emersi dall'esame dei *Dictionnaires d'autrefois* lasciano, in effetti, supporre che 'conscience' derivi dal latino ecclesiastico e, dunque, tardo. Giacché nei commentarî alle Scritture, nei trattati teologici e nei sermoni dei predicatori, l'uso più frequente di 'conscientia' divenne quello 'morale', non meraviglia che sia stata una simile accezione a trasferirsi per prima all'idioma francese, a partire dalla fine del XII secolo.¹¹³ Ci si potrebbe, pertanto, chiedere se il recupero del senso 'epistemologico', attestato in Tertulliano e Lattanzio, e familiare al parlante odierno, non sia connesso alla traduzione del neologismo inglese 'consciousness', effettuata da Pierre Coste sotto l'influsso dei cartesiani e di Malebranche.¹¹⁴

derato (*Studies in Words*, cit., p. 182.). Tra i sinonimi della quarta accezione di 'conscientia' proposti dal *Thesaurus* figura il termine 'scientia', e quelle stesse 'mens' e 'cogitatio' impiegate da Cartesio. Persino *la conscience* di un francese d'oggi affonda le proprie radici nella *conscientia* di Tertulliano e Lattanzio (*Studies in Words*, cit., pp. 182-183.).

112. *Descartes au P. [Gibieuf] (19 janvier 1642), Correspondance. Janvier 1640-Juin 1643*, cit., p. 474: «ma propre pensée ou conscience», corsivo nostro. Contribuisce ad acclarare il significato di 'conscience' il contesto semantico della lettera, che richiama in modo esplicito le *Risposte alle prime obiezioni*: dal proprio «pensiero o coscienza», il filosofo ricaverrebbe il «principe par lequel il me semble connoistre que l'idée que j'ay de quelque chose, non redditur a me inadæquata per abstractionem intellectus». *Ibidem*.

113. Come rileva l'«historique» della voce 'conscience' del *Dictionnaire de la langue française*, compilato da Émile Littré ed apparso nel 1872.

114. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., voce 'conscience', pp. 266-268. Si veda anche *Morale par provision et probabilité*, cit., pp. 264-265.

I trascorsi del tema semantico della 'cum-scientia' si rivelano dunque preziosi per apprezzare i punti di contatto e le discontinuità che contraddistinguono il pensiero di Cartesio rispetto alla tradizione. Dissipando le tenebre che inveterati pregiudizî storiografici avevano fatto calare sul filosofo francese, essi restituiscono alla nostra comprensione un ritratto più nitido e verace della sua figura storica. Negare a Cartesio il *fiat* della coscienza moderna non significa misconoscerne i meriti nella storia intellettuale della 'cum-scientia': checché ne dicano i commentatori, egli offrì un significativo contributo allo sviluppo del concetto, conferendo alla *certissima scientia* dischiusa dall'impiego metaforico di 'esser conscî' un'inedita portata speculativa. Così, quando Balibar suggella la propria analisi sull'apporto cartesiano concludendo che «la philosophie des *Méditations* n'est pas celle de la conscience mais celle de la *certitude* et de ses modalités», ¹¹⁵ lo studioso, alla fin fine, si lascia sfuggire quel che è più importante: nella sua vicenda più che bimillenaria, la 'coscienza' ha *proprio* a che fare con la «certezza e le sue modalità». Come attesta lo studio delle fonti, la questione del contenuto conoscitivo di 'esser conscî' non è mai andata disgiunta da quella della caratteristica forza probatoria a esso connessa; infatti, fu lo statuto di più valida prova processuale che indusse Saffo, per la prima volta, ad attribuire all'io il con-sapere dei testi, per conferire un fondamento adeguato alle rivendicazioni della nascente individualità. Persino le illecite pretese del soggetto ebbero origine dalla commistione di conoscere e certezza che definisce la 'coscienza', sia pur dal suo pervertimento radicale. Allorché la certezza del senso interno fu equivocata con l'evidenza del giudizio, fanatici e dogmatici poterono dar libero sfogo alle loro brame sotto una parvenza di legittimità: reclamando per sé un sapere assoluto, e, pertanto, un'assoluta garanzia, la pretesa ispirazione e l'ostinatezza riuscirono a farsi strada nello spazio pubblico fino a comprometterne l'unità.

Se, dunque, l'antitesi tra *conscience* e *certitude* è del tutto infondata, Cartesio può tornare a dirci qualcosa sulle prerogative del con-sapere con sé, e qualcosa d'importante, in dialogo con gli antichi e con i moderni: salvo s'incorra in ulteriori equivoci. La definizione cartesiana di 'cogitatio'

¹¹⁵. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., voce 'conscience', p. 266.

come «ciò di cui si è conscî» implica un senso lato di ‘pensiero’, in alcun modo riducibile alla sola razionalità: «non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare». ¹¹⁶ Cartesio, come si è visto, concepisce il *Cogito* al pari della *conscientia*, nella sua accezione metaforica di *conscire sibi* o ‘senso interno’. Sulla scorta di un paralogismo, egli, poi, pretende di dedurre dall’evidenza del *Cogito* la determinazione del soggetto come *res cogitans*, distinta dalla materia. Eppure, laddove si cerca di distanziare la ‘coscienza’ cartesiana dalla «sensibilità animale» di Hobbes — «consciente d’*elle-même*, sans que cela exige de faire appel à une *réalité* distincte du corps» —, sostenendo che quest’ultima «n’est pas, à la manière cartésienne, présence de la pensée à *elle-même*», ¹¹⁷ si rischia di dar adito a dei fraintendimenti. Per Hobbes, come per Cartesio, l’esser conscî non è che pensiero di pensiero, ¹¹⁸ un «*senso*» con cui si prende conoscenza della «*sensazione*». ¹¹⁹

Per far piena chiarezza sul pensiero dei due filosofi, occorre, quindi, considerare che essi descrivono il medesimo fenomeno, pur offrendone delle interpretazioni differenti. Il disaccordo tra Hobbes e Cartesio sulla *conscientia* si sviluppa, in estrema sintesi, attorno a tre snodi problematici

¹¹⁶. *Principia philosophiæ*, cit., I.9; *Meditationes de prima philosophia*, cit., *Seconde obbiezioni*, p. 217. Lo stesso si può dire del francese ‘*pensée*’, come specifica Cartesio in una lettera del 1638: «en prenant le mot de *pensée* comme ie fais, pour toutes les operations de l’ame, en sorte que non seulement les meditations & les volonte, mais mesme les fonctions de voir, d’ouïr, de se déterminer à un mouvement plustost qu’à un autre &c., en tant qu’elles dépendent d’elle, sont des *pensées*», in *Œuvres de Descartes*, II, cit., p. 36.

¹¹⁷. JEAN TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Parigi, Vrin, 1994, pp. 53-54.

¹¹⁸. Il *Leviathan* si apre con la definizione di ‘Thought’ che, singolarmente inteso, è associato alla «*Representation* or *Apparance*, of some quality, or other Accident of [...] an *Object*», cit., I.1, p. 22. Dal proprio canto, Cartesio aveva equiparato a chiare lettere la «*cogitationis conscientia*» al «cogitare se cogitare», *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad septimas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 559. Come si chiarirà in seguito, la principale differenza tra i due pensatori pertiene alla simultaneità o meno dell’atto riflesso con cui il pensiero si ripiega su di sé rispetto all’atto che ne è l’oggetto.

¹¹⁹. *De corpore*, cit., IV.25.1. Nelle *Risposte alle settime obbiezioni*, il filosofo francese si riferisce alla coscienza come alla «*cogitatio* [...] per quam advertimus nos [aliquid] prius advertisse», *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad septimas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 559. Allo stesso modo, egli precisa, nei *Principia philosophiæ*, I.9, «*sentit sive cogitat se videre aut ambulare*».

principali: la cornice discorsiva in cui sono calate le rispettive trattazioni, la natura dell'esser consci, il regresso all'infinito. Per quel che attiene al primo punto, si deve tener presente che l'argomento cartesiano del *Cogito* è il portato di un approccio metodologico distintivo, il dubbio metodico, e che la «cognitio omnium prima & certissima» dell'esistenza individuale è a propria volta indirizzata a «faire connoistre que ce *moy*, qui pense, est *une substance immatérielle*, & qui n'a rien de corporel». ¹²⁰ Hobbes, all'inverso, inserisce l'analisi del «*sensus*» con cui «contemplabimur *sensio-nem*» ¹²¹ all'interno della propria concezione materialistica della realtà, tesa a ridurre ogni fenomeno ai due soli parametri esplicativi della materia e del movimento locale. Il pensiero umano, per il filosofo inglese, non è che un'elaborazione, resa possibile dall'uso del linguaggio, delle «immagini» sensibili dei corpi; ¹²² e l'immaginazione, di per sé, non è che una combinazione di moti fisici negli organi cerebrali, che prolunga il movimento proveniente dagli organi di senso. Pertanto, mentre Cartesio si affannava a dimostrare, attraverso il «*sensus*» che «*refertur ad mentem*», l'esistenza di una *res cogitans* di contro a una *res extensa*, Hobbes si servì del «*sentire se sensisse*» ¹²³ per superare il dualismo ontologico, estendendo il modello meccanicistico alla vita psichica dell'uomo.

Concluso l'inquadramento generale, possiamo ora rivolgerci al secondo aspetto problematico. Per l'artefice del *Leviathan*, come per il teorico del dubbio universale, il con-sapere dell'io con sé non richiede la mediazione del pensiero discorsivo, ma è una percezione diretta e, pertanto, una conoscenza certissima. ¹²⁴ Nondimeno, i due pensatori possedevano un'idea punto differente d'una simile certezza. Per Cartesio, il *Cogito* era una «*res*

120. *Descartes à **** (novembre 1640), *Correspondance. Janvier 1640-Juin 1643*, in *Œuvres de Descartes*, III, cit., p. 247.

121. *De corpore*, cit., IV.25.1, p. 317.

122. Ossia, dapprima acquisite mediante i sensi. La sensazione, infatti, «è il principio della conoscenza». Ivi, IV.25.1, p. 316. Nel *Leviathan*, I.1, Hobbes aveva puntualizzato che «there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense», cit., p. 22.

123. *De corpore*, cit., IV.25.1, p. 317.

124. Si rammenti la «cognitio omnium prima & certissima» dei *Principia philosophiæ*, I.9 e, per Hobbes, l'*incipit* del sesto capitolo del *Leviathan*: «*knowledge of Fact [...] is nothing else, but Sense and Memory, and is Absolute Knowledge*», cit., I.9, p. 124.

per se nota simplici mentis intuitu»;¹²⁵ e, proprio perché l'«actus reflexus» con cui la mente avverte o sente se stessa come pensante¹²⁶ è di pura intellectione,¹²⁷ a scaturirne era una «certitudo Metaphysica».¹²⁸ Configurandosi, poi, come pensiero, l'esser conscî era, per l'autore delle *Meditationes*, una prerogativa dell'uomo tra tutti i viventi, poiché pensare è la proprietà essenziale dell'anima, concepita come *res cogitans* libera ed eterna.¹²⁹ Qui, le vedute dei due pensatori si facevano diametralmente opposte. Agli occhi di Hobbes, infatti, la stessa nozione di «cosa pensante» o sostanza immateriale costituiva una contraddizione in termini. Per un assertore della sinonimia di 'sostanza' e 'corpo', qual era l'«l'Anglois», l'idea cartesiana di un «corpo incorporeo» non era nient'altro che un accostamento di «words insignificant» e, come tale, andava rigettata.¹³⁰ Checché ne pensasse Cartesio, non era necessario postulare una *res cogitans* per dar conto del pensiero, né «un atto di pura intellectione» per spiegare il 'senso interno'. Al con-

125. Nelle *Risposte alle seconde obbiezioni*, Cartesio spiega ai propri detrattori perché la certezza dell'esistenza individuale non derivi da un ragionamento sillogistico: «cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit [...] apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat», *Meditationes de prima philosophia, Responsio ad secundas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 140.

126. Ivi, *Responsio ad quintas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 358: «mens meditabunda apud se ipsam potest experiri se cogitare».

127. *Ibidem*: «usus esse potest ad pure intelligendum [...] cum inter dormiendum advertimus nos somnare, opus quidem est imaginationis quod somniemus, sed quod nos somnare advertamus, opus est solius intellectus».

128. Ivi, *Responsio ad quintas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 352: «nullius meæ actionis omnino certus sum (nempe certitudine illa Metaphysica, de qua sola hic quæstio est), præterquam solius cogitationis».

129. Nelle repliche a Padre Bourdin, Cartesio aveva spiegato che non è l'atto riflessivo a distinguere l'uomo dalle bestie, nella misura in cui non sussiste alcuna differenza tra il pensiero con cui percepiamo qualcosa e quello con cui percepiamo di averla già prima percepita. La tesi opposta, difesa dal gesuita, eliminerebbe la «*veram & maxime intelligibilem differentiam, quæ est inter res corporeas & incorporeas, quod nempe hæ cogitent, illæ non item*, [...] aliam in ejus locum substituendo, quæ nullo modo essentialis videri potest, quod nempe hæ considerent se cogitare, illæ non considerent». Ivi, *Responsio ad septimas objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 559. Corsivo nostro.

130. *Leviathan*, cit., I.4, p. 60: «[Names are but insignificant sounds] when men make a name of two Names, whose significations are contradictory and inconsistent; as this name, an *incorporeall body*, or (which is all one) an *incorporeall substance*».

sapere dell'io con sé sarebbe bastata una categoria esplicativa più semplice, in perfetta linea con il nominalismo e un resoconto materialistico della realtà: la memoria. Dal momento che il «*sentire se sensisse*» equivale, per Hobbes, a ricordare,¹³¹ la «certissima scientia» della *conscientia* sarebbe riposata sull'assolutezza della «*knowledge of Fact*» — ossia, della sensibilità che accomuna l'uomo agli animali.

Veniamo, così, all'ultimo punto. Nelle *Terze obbiezioni*, Hobbes criticò la lettura cartesiana del con-sapere con sé, sostenendo che essa implica un regresso all'infinito. Nell'affermare, a un tempo, che la «*cogitationis conscientia*» è un atto mentale distinto dall'atto cui è diretto e che ogni atto mentale è cosciente, Cartesio avrebbe ammesso che ogni «*actus reflexus*» della coscienza è, a propria volta, accompagnato da un altro, e così via *ad infinitum*.¹³² Fu proprio per evitare un simile scacco che Hobbes negò la simultaneità della coscienza rispetto all'atto che ne è l'oggetto, concludendo che il 'senso interno' può soltanto riferirsi al passato, come memoria.¹³³ Tuttavia, benché l'«l'Anglois» avesse additato le implicazioni problematiche del «cogitare se cogitare», Cartesio non dovette temerle più di tanto: come dimostrano la replica a Hobbes e la conversazione con Burman, egli non guardò mai al *regressus* come a una vera aporia.¹³⁴

In breve, per Cartesio, come per Hobbes, 'pensare' è «avere dei fantasmi (*phantasma habere*)»,¹³⁵ e la 'coscienza' è spettacolo o «teatro (*theatrum*)»

131. *De corpore*, cit., IV.25.1.

132. *Meditationes de prima philosophia, Objectiones tertiæ, Objectio secunda (Ad Meditationem secundam. De natura mentis humanæ)*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 173: «*quamvis enim aliquis cogitare potest se cogitasse (quæ cogitatio nihil aliud est quam meminisse), tamen omnino est impossibile cogitare se cogitare, sicut nec scire se scire. Esset enim interrogatio infinita: unde scis te scire, te scire, te scire?*».

133. *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume* rammenta che tra le principali fonti classiche del dibattito moderno sulla natura della consapevolezza spicca il *De anima* di Aristotele, per aver già prospettato il problema del regresso all'infinito (III.2, 425 b 12-25), cit., pp. 11 e 48.

134. Ivi, *Responsio ad tertias objectiones*, in *Œuvres de Descartes*, VII, cit., p. 176; *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultatem ex Meditationibus ejus, etc., ab ipso haustæ*, in *Œuvres de Descartes*, V, cit., p. 149: «*conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est, cum [...] anima plura simul cogitare et in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescunque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic suæ cogitationis conscia esse*».

135. *Meditationes de prima philosophia*, cit., *Obiectio XIII, Ad Meditationem*

delle rappresentazioni,¹³⁶ in perfetta conformità con gli sviluppi del tema semantico della 'cum-scientia'.¹³⁷

Certo, il coronamento cartesiano della privatizzazione metaforica di 'esser consci' non andava esente da difficoltà. Pur essendo alla ricerca di certezza nella condotta della vita, Cartesio non pervenne mai alla fondazione di un'etica scientifica. Così, in assenza d'un sapere davvero condiviso, tra le cosiddette coscienze 'psicologica' e 'morale' si aprì un divario incolmabile. Da un lato, Cartesio aveva eletto la *certissima scientia* della *cum-scientia* a fondamento della «cognitio» speculativa «omnium prima & certissima». Egli aveva saputo individuare il 'punto d'Archimede' necessario a «stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze»;¹³⁸ eppure, la prima certezza era inservibile sul piano della prassi. L'indubitabilità del *Cogito* risultava del tutto incapace di fornire un'assicurazione alla vita attiva. Pertanto, dall'altro lato, la coscienza come principio direttivo dell'azione permaneva confinata al campo della δόξα, seppure in via provvisoria, finché non fosse apparso l'incrollabile nesso della pratica con le verità speculative. Poiché, tuttavia, le esigenze della prassi sono inderogabili, Cartesio si trovò nella bisogna di garantire un corretto dispiegamento dell'azione. Una certezza era necessaria perché l'uomo potesse raggiungere la felicità, *mentre* ancora attendeva alla rifondazione del sistema del sapere, se non, perfino, *per* attendervi: le «règles de la morale tirées de la méthode» militavano, per l'appunto, al suo servizio; esse ambivano a definire una sorta di deontologia professionale, «afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements».¹³⁹ Se l'agire umano era momentaneamente relegato all'orizzonte del probabile, non per questo doveva restare in balia dei difetti del probabilismo.

quartam. *De vero et falso*, pp. 264-265. Si rammenta che il greco φάντασμα significa apparenza, immagine, visione.

136. CICERONE, *Tusculanæ*, II.64: «nullum theatrum virtuti conscientia maius est». Il sostantivo latino deriva dal greco θέατρον, spettacolo, teatro; il termine, a propria volta, è legato all'area semantica della visione attraverso il verbo θεάομαι, osservare, essere spettatore.

137. Terrel, al pari di tanta parte della critica contemporanea, sembra ignorare la storia di συνειδέναι ἑαυτῶν e *conscire sibi*.

138. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 17.

139. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 24.

6.5. *Ripensando il probabilismo: Cartesio lettore di Abelardo*

La dottrina morale che, fin dal principio, il filosofo s'era prefisso di trascendere in un'etica scientifica, era viziata. L'incontrollata proliferazione delle opinioni in materia di condotta occorsa con la categorizzazione del 'probabile estrinseco' sfociò in due atteggiamenti problematici, lo scetticismo e l'ipocrisia. Nel tentativo d'additare la via della salvezza alle coscienze più perplesse, il moltiplicarsi dei pareri notevoli su quel che si deve fare e tralasciare approdò ad esiti paradossali. Una volta che, per ogni sorta di dovere civile e religioso, divenne possibile schierare delle autorità a favore e contro, due vie si presentarono a chi fosse in cerca di una sicura guida nella prassi. La prima condusse gli individui all'esatto punto di partenza da cui il probabilismo aveva preso le mosse per soccorrerli, l'esperienza paralizzante del dubbio e l'inazione, cui, infine, i credenti erano costretti per paura di compromettere la vita eterna. La seconda, invece, favorì gli ipocriti e gli scaltri, concedendo loro di legittimare con il placet dei più savî l'utilità privata del momento, sotto il nome venerando e socialmente accettabile di 'dovere'. Quale che fosse il percorso intrapreso dall'uomo comune, il probabilismo si era rivelato un approccio affatto fallimentare ai dilemmi pratici: ben lungi dal trarre in salvo l'incerto o dal correggere il vizioso, esso aveva finito per istigare gli individui all'indecisione e all'immoralità, di fatto negando ogni morale. Per pensare il probabile oltre il probabilismo, Cartesio aveva di fronte a sé un duplice compito: eradicare il dubbio e l'incostanza dallo spirito umano; nella temporanea impossibilità di pervenire a una morale sistematica, egli, in altri termini, doveva condurre l'etica gesuitica all'estremo. Ciò implicava, in primo luogo, la rinuncia a uno dei capisaldi del probabilismo. In una moderna rilettura dell'opinione probabile o generalmente ammessa (ἐνδοξα) aristotelica e del «certo in materia contingente» tomista,¹⁴⁰ i gesuiti avevano cercato di accordare l'incertezza epistemica alla sicurezza pratica: accogliendo l'insegnamento principale di Aristotele, per cui la morale non ammette dimostrazione, e dovendo, per di più, affrontare i diversi gradi del probabile, tutti provvisti

¹⁴⁰ Tali sono, difatti, le radici storiche del probabilismo, come illustra M.-M. GORCE, *Le sens du mot probable et les origines du probabilisme*, «Revue des Sciences Religieuses», x, 3, 1930, pp. 460-464.

d'una loro autorità,¹⁴¹ essi si erano adoperati per garantire la salvezza nei casi in cui il dubbio speculativo è insuperabile. Benché diverse soluzioni teoriche fossero state formulate,¹⁴² tutte miravano a sormontare il dubbio e la radicale impotenza che esso ingenera indirizzando le coscienze verso azioni 'certe', che le sollevassero dal pericolo di peccare.¹⁴³

Risolto, com'era, a conseguire un'etica scientifica, Cartesio dovette ritenere il binomio di sottodeterminazione epistemica e certezza pratica inammissibile: a differenza dei teorici del probabilismo, egli mantenne lo sguardo fisso al superamento dell'epocale spaccatura aristotelica tra scienza e saggezza — un orizzonte speculativo in cui soltanto la conoscenza adeguata garantisce assolutamente la prassi. Senza l'ἐπιστήμη non si può tener ferma la rettitudine dell'azione; ed è per questo che la *morale par provision* dovette rescindere ogni nesso con la capacità causale del soggetto, riducendo la virtù alla sola determinante della risolutezza — un guadagno teorico la cui originalità Cartesio aveva rivendicato nei confronti della tradizione: «c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, *bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée*».¹⁴⁴ Non per nulla, la «la fermeté de [la] résolution» e l'abitudine «à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées»¹⁴⁵ costituiscono, nella loro complementarità, la chiave di volta della dottrina cartesiana, definendo, rispettivamente, la seconda e la terza massima della morale provvisoria. Non potendo colmare il chiasmo tra le coscienze 'psicologica' e 'morale', Cartesio sopperì all'impotenza del conoscere con il potere della volontà per appacificare le coscienze dubitanti,

141. La moderna concezione del probabile, rispetto a quella antica — che non comporta dubbi, né scrupoli d'alcun tipo —, suole opporre opinioni più o meno probabili le une alle altre. Essa, pertanto, reintroduce nella 'ragion pratica' degli elementi di incertezza. *Ibidem*.

142. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, cit., pp. 164-170.

143. BARTOLOMEO MEDINA, *Commentaria in primam secundæ, quæstio 19, articulus 16*: «opinio probabilis in practicis ea est, quam possumus sequi sine periculo peccandi».

144. *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 514 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 4 agosto 1645), p. 2058. Corsivo nostro.

145. Così prosegue il passo: «en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible», *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 27.

rese ancora più perplesse dal rifiuto dell'espedito probabilistico di una 'certezza' non sorretta da garanzie conoscitive. Fintanto che la prassi è deliberata nel dominio del probabile, la convinzione e la risolutezza del volere suppliscono all'evidenza del vero nel rimuovere ogni dubbio dalla psiche: nella misura in cui la scelta non può essere determinata epistemicamente, un elemento decisionistico dev'essere invocato, se il soggetto intende rompere gli indugi senza intaccare la propria responsabilità. È così che Cartesio si risolse «d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées»¹⁴⁶ — appellandosi al buon senso esercitato con fermezza.

Qui si tocca il punto teorico cruciale: pur essendo «naturellement égale en tous les hommes», «le bon sens ou la raison»¹⁴⁷ richiesto da Cartesio risulta oltremodo esigente. La morale provvisoria, come si è più volte evidenziato, è un dispositivo messo a punto per rispondere alle pressanti esigenze della prassi nella ricerca di un'etica scientifica; essa è posta al servizio del desiderio cartesiano «d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite».¹⁴⁸ Sul finire della terza parte del *Discours de la méthode*, il filosofo puntualizzò infatti a chiare lettere che «les trois maximes [...] n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'instruire».¹⁴⁹ Ora, perché il progetto potesse compiersi, Cartesio aveva individuato quattro precetti metodologici per regolare il proprio cammino e indirizzarlo sulla retta via; tra di essi, il primo impo-

¹⁴⁶. Ivi, p. 26. Con 'que si elles eussent été très assurées', il filosofo allude alla fermezza con cui occorre attenersi alle proprie convinzioni in materia di condotta. Poiché *lex dubia non obligat*, e, d'altra parte, in assenza di un'etica sistematica il dubbio non può mai essere trasceso per davvero, egli si trova nella necessità di evitare l'inazione, come le attitudini lassiste — in breve, i vizi del probabilismo. Pertanto, quel che stabilisce Cartesio è che l'obbligazione definita dai giudizi pratici più dubbiosi debba pareggiare la forza vincolante dell'ἐπιστήμη, non che le azioni così deliberate siano esenti dal peccato, come prevede la categoria del 'moralmente certo'. Si osservi, per concludere, che soltanto la forza della volontà può celarsi dietro le convinzioni morali emerse dal vaglio del probabile: essa sola è in grado di alimentarle e di metterle in moto.

¹⁴⁷. Ivi, p. 4.

¹⁴⁸. Ivi, p. 28.

¹⁴⁹. *Ibidem*.

neva «de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute». ¹⁵⁰ Nelle *Meditationes*, ove la regola cardinale può essere scorta all'opera, appare altresì l'eccezionale radicalità che essa ha imposto a qualsivoglia impresa speculativa: invero, il criterio adottato da Cartesio per rinvenire la prima certezza è quello del «il menomo motivo di dubbio», ¹⁵¹ che prescrive di allontanarsi da tutto ciò in cui si può immaginare la più piccola perplessità, proprio come si farebbe se lo si riconoscesse del tutto falso. ¹⁵² Per potersi dispiegare, soddisfacendo l'esigente requisito del «il menomo motivo di dubbio», la metodologia cartesiana richiedeva all'io che intraprende la ricerca del vero un totale, nonché energico, assorbimento; l'*Ego* del dubbio metodico, in altri termini, poggiava su un presupposto: l'assoluta libertà dell'individuo. In alcun modo sarebbe difatti possibile attendere «a una distruzione generale di tutte le [...] antiche opinioni», se non applicandosi «seriamente e con libertà», come dichiarò Cartesio inaugurando la prima delle sue *Meditationes*. ¹⁵³ Avvenne così che, dopo aver rigettato uno degli assunti chiave del probabilismo — la possibilità di redimere la prassi dal peccato in assenza di una fondazione epistemica —, Cartesio finì per accoglierne il principio ispiratore: l'idea secondo cui è lecito anteporre la libertà umana all'obbligo legale, ogniqualvolta le riserve dell'individuo risultino sorrette da un'opinione saldamente probabile.

Dettato, in origine, dall'esigenza del confessore di non imporre al fedele dei doveri inesistenti, il motivo fondamentale del probabilismo aveva conosciuto diverse formulazioni, a partire dalla celebre tesi del dominicano Medina (1527-1580): «si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit». ¹⁵⁴ In aperta discontinuità con gli insegnamenti

¹⁵⁰. Ivi, pp. 19-20.

¹⁵¹. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., pp. 17-18.

¹⁵². Ivi, p. 23.

¹⁵³. Ivi, p. 17.

¹⁵⁴. BARTOLOMEO MEDINA, *Expositio in Summæ Theologiæ partem I-II* (1572), *quæstio 19, articulus 6*.

della teologia medievale,¹⁵⁵ la dottrina stabiliva che, sebbene l'*opinio* a favore della legge sia più probabile dell'*opinio* privata a sostegno della libertà, il soggetto può legittimamente sottrarsi all'adempimento. A perfezionare il dispositivo fu, poi, il gesuita di formazione giuridica Francisco Suarez (1548-1617), con il 'principio del possesso', per cui, in caso di dubbio sulla liceità di un atto, non si è obbligati a mutare lo stato di cose attuale. Giacché, prima di ogni legge, la libertà personale risiede nella volontà, ciò equivaleva a dire che, se una norma è dubbia, l'arbitrio resta — per l'appunto — libero, 'in possesso' del singolo.¹⁵⁶ Con un'inedita mossa teorica, il probabilismo aveva conferito dei diritti alla coscienza erronea, legittimando per la prima volta il suo ingresso nella sfera pubblica. Anzi, nel ridefinirla come *opinio probabilis*, non solo le concedeva di compromettere l'ordine politico, bensì l'emendava della sua erroneità, innalzandola allo statuto del 'moralmente certo'.

La spaccatura creatasi con la tradizione teologica era profonda. Benché Tommaso avesse riconosciuto che la coscienza erronea obbliga, il 'Doctor Angelicus' si era affrettato a specificare che la sua forza obbligante è diversa da quella che caratterizza la *conscientia recta*. Nelle parole del *De veritate*, «diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem simpliciter et per se, erronea autem secundum quid et per accidens».¹⁵⁷ Mentre la prima, infatti, vincola «assolutamente e in ogni circostanza», in forza del precetto divino di cui non è che l'applicazione,¹⁵⁸ la seconda obbliga «condizionatamente», ossia, fintanto che la coscienza erronea «perduri»;¹⁵⁹ essa, inoltre, lega «in modo accidentale», poiché chi segue la coscienza erronea, credendola retta, aderisce «di per sé» alla rettitudine che crede presente in essa e soltanto *per accidens* al contenuto fallace.¹⁶⁰ Lungi dal giustificare chi trasgredisce in buona fede la legge di Dio, l'Aquinate aveva

155. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, cit., p. 164.

156. FRANCISCO SUAREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in IDEM, *Opera omnia*, IV, *Tractatus quinque ad primam secundæ D. Thomæ*, a cura di D. M. André, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1856, XII.4-5.

157. *Quæstiones disputatæ, De veritate*, cit., *quæstio 17, articulus 4, responsio*.

158. *Ibidem*: «cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi præcepti divini».

159. Ivi, *quæstio 17, articulus 4, responsio ad obiecta 4*.

160. Ivi, *quæstio 17, articulus 4, responsio*. L'obbligatorietà della coscienza erronea riposa sulla spaccatura tra il vero bene e il bene apparente: «quod

perciò stabilito che la *conscientia erronea* è vincolante nella misura in cui, «finché rimane [...], l'uomo non può evitare il peccato». ¹⁶¹ Essa, in breve, costringe all'errore — motivo per cui, in luogo di rivendicarne i diritti, il teologo ribadì a più riprese la necessità di deporla. Del resto, la «condizione» sotto cui vincola la coscienza erronea «removeri potest et absque peccato: unde talis conscientia non obligat in omnem eventum, potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente aliquis ulterius non ligatur». ¹⁶² Giacché, per l'intellettualismo tomista, la coscienza può errare in due modi — facendo uso di premesse false o non ragionando correttamente — ¹⁶³ e nulla vieta, d'altra parte, che si possa sfuggire a entrambi, l'uomo ha la capacità di sottrarsi al peccato: basta che egli si liberi dall'insipienza che ostacola il ragionamento pratico e si curi di esercitarlo bene. Nello stabilire che gli obblighi morali dell'individuo non si esauriscono obbedendo alla coscienza, ma impongono di provvedere alla sua formazione e al suo adeguato funzionamento, la realtà della coscienza erronea divenne, per l'Aquinate, uno sprone per l'edificazione individuale. Dopotutto, se l'errore può essere fatto risalire soltanto a una colpa umana — la negligenza nell'informare debitamente il proprio giudizio —, «conscientia erronea non sufficit ad absolvendum»: ¹⁶⁴ salvo che,

est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis», *Summa theologiae*, cit., Ia IIæ, *quæstio* 19, *articulus* 5.

^{161.} *Quæstiones disputatae*, *De veritate*, cit., *quæstio* 17, *articulus* 4, *responsio ad obiecta* 8: «conscientia erronea manente, [...] homo peccatum evitare non potest». Nel corso della *responsio*, Tommaso aveva spiegato che «quamvis igitur talis conscientia quæ est erronea deponi possit, nihilominus tamen dum manet obligativa est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit». Nelle espressioni 'conscientia deponi potest' e 'depositio conscientiae', il verbo 'deponere' significa 'abbandonare', 'rimuovere', 'deporre', come illustra *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*, a cura di Roy J. Deferrari, M. Inviolata Barry e Ignatius McGuinness, Baltimora, Catholic University of America Press, 1948, alla voce 'depono'.

^{162.} *Quæstiones disputatae*, *De veritate*, cit., *quæstio* 17, *articulus* 4, *responsio e responsio ad obiecta* 8.

^{163.} Ivi, *quæstio* 17, *articulus* 2. A onor del vero, la falsità delle premesse non concerne mai la premessa universale, perché essa è data dalla sinderesi, l'abito dei primi principî dell'ordine morale, che non ammette peccato (Ivi, *quæstio* 16, *articulus* 2). L'errore si verifica, invece, nella premessa particolare — fornita dalla ragione superiore o inferiore —, quando non risulti immediatamente connessa ai principî universali (Ivi, *quæstio* 17, *articulus* 2).

^{164.} Ivi, *quæstio* 17, *articulus* 3, *responsio ad obiecta* 4.

a determinarla, sia un'«ignoranza invincibile» delle circostanze in cui si agisce, la *conscientia* non può in alcun modo ritenersi assolta dal peccato.¹⁶⁵ Con la sua buona dose di certezza pratica, la riflessione tomista non conobbe mai l'ansietà delle coscienze moderne, né il lacerante conflitto tra libertà e legge che le attanagliava. Furono i probabilisti i primi a tendere i propri sforzi teorici alla sua risoluzione, come attestano i tentativi attuati da Medina e Suarez in difesa dell'«*opinio probabilis*».

L'esercizio del dubbio metodico esigeva un'analoga tutela della libertà di coscienza. Così, dopo essersi imposto, come prima regola, «d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays [...] suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés»,¹⁶⁶ Cartesio chiarì subito che la stella polare della morale provvisoria non è, propriamente, il «bon sens» come 'senso comune': l'ἐνδοξα aristotelica era, ormai, già da tempo lontana, distrutta dai gradi del probabile. A celarsi, dietro di esso, era la logica del «menomo motivo di dubbio». Perciò, una volta aver intessuto gli elogi della moderazione, spiegando che, se si commettono degli errori scegliendo la via mediana, ci si allontana comunque meno dalla retta via che optando per gli estremi, il filosofo aveva aggiunto: «particulièrement, je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté».¹⁶⁷ Non che Cartesio intendesse promuovere un atteggiamento sovversivo, *expressis verbis*: come si era affrettato a specificare, il suo obbiettivo polemico non erano i contratti o le leggi che, di per sé, non

165. Per Tommaso, l'ignoranza delle congiunture fattuali dell'azione giustifica, poiché, impedendo all'agente di conoscere la vera natura dell'atto che si accinge a compiere, lo rende involontario. *Summa theologiae*, cit., Ia IIæ, *quæstio* 19, *articulus* 6: «et quia bonum et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet [...] manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat». Non doveva trattarsi, tuttavia, di una soluzione del tutto originale: già Aristotele, nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, 1110 b 33-1111 a 2, aveva sostenuto che «l'ignoranza delle circostanze particolari nelle quali e in relazione alle quali si compie l'azione» (ἡ [ἄγνοια] καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἧ πρόξινς) cagiona «l'involontarietà dell'atto» (αἰτία τοῦ ἀκούσιου), rendendo l'agente passibile di «pietà e perdono» (ἔλεος καὶ συγγνώμη).

166. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 24.

167. Ivi, p. 25.

costituiscono se non un rimedio «à l'inconstance des esprits faibles»,¹⁶⁸ in perfetto accordo con quanto sostenuto dagli stoici. Il suo aperto rifiuto d'ogni restrizione irriflessa della libertà avveniva

à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que, pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, pour ce que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle.¹⁶⁹

Ogni atto deve passare per il vaglio critico del dubbio universale: in un mondo di incertezze, ove tutto è mutevole, la ricostruzione del sistema del sapere necessita della massima libertà. L'appello cartesiano al buon senso, alla luce del quale persino il giusto mezzo aristotelico risplende d'un nuovo fulgore, è dunque finalizzato a concedere i più ampi margini di movimento possibili all'*Ego* del dubbio metodico. Se il filosofo supporta la propria postura metodologica con l'accordo condiviso, invocando, a ogni piè sospinto, il 'senso comune',¹⁷⁰ è, a conti fatti, per staccarsene, per legittimare la propria presa di distanza riflessiva dalle «choses que les autres estiment certaines». ¹⁷¹ Che siano pratiche o «opinions reçues», nulla può resistere di fronte alla pre-potenza dell'*Ego* in libera ricerca di certezza, alle cui necessità tutto è strumentale. Le premure della Principessa Elisabetta sul conflitto tra l'utile immediato individuale e l'inter-esse collettivo, tra il «naturel arrogant» e l'ordine politico, è qui che si dipartono: le regole del metodo impediscono, per principio, l'uniformità, anteponendo alle convenzioni il vaglio critico dell'io. Il criterio del «menomo motivo

168. *Ibidem*.

169. Ivi, pp. 25-26.

170. Esso, invero, rappresenta «la chose du monde la mieux partagée». Ivi, p. 4.

171. Ivi, p. 31. A rigore, Vincent Carraud rileva che l'enfasi posta da Cartesio sul «bon sens» è finalizzata a «légitimer son dessein de penser en propre [...] le paradoxe cartésien est le suivant: l'universalité de la raison n'est pas un argument en faveur de la validité de l'opinion d'autrui; au contraire, elle justifie le projet d'accéder à une opinion qui soit le fruit de l'appropriation de ma propre pensée», *Morale par provision et probabilité*, cit., nota 3, p. 266.

di dubbio», con maggior radicalità dell'*opinio probabilis* di Medina e dei gesuiti, legittima l'obiezione di coscienza, concedendo al singolo di sospendere la legge. Eppure, in assenza di un'«idea chiara e distinta» che possa dirigere l'illimitata libertà del soggetto dubitante nella giusta direzione, l'autonomia rischia di sconfinare nell'arbitrio. Una volta che l'io si sia erto al di sopra del transeunte ordine umano per assicurarlo, che, in altri termini, la coscienza privata abbia preteso per sé l'ultima parola, la virtù civica è, ormai, irrimediabilmente compromessa. Se, difatti, la subordinazione dell'utile particolare all'interesse collettivo dev'essere sempre condotta «avec mesure et discrétion»,¹⁷² nulla garantisce che, laddove la misura sia inevidente, la decisione non cada in balia degli appetiti egoistici, squassando l'ordine politico. Cartesio non può in alcun modo assicurare che dietro il celebrato buon senso non si celi la pre-potenza della volontà.

Le tensioni esistenti tra la prima e la seconda massima della morale provvisoria rivelano, così, le loro radici teoriche più profonde. Gli esiti aporetici, come i tratti distintivi, della dottrina cartesiana derivano dal contrasto creatosi tra l'*Ego* epistemologico e morale, tra il programma di rifondazione del sapere scientifico e la momentanea intrascendibilità dell'orizzonte del probabile. Paradossalmente costretto tra la ricerca e l'esigenza di certezza, il «riposo sicuro in una pacifica solitudine» dell'io speculativo è ben lungi dall'offrire sic et simpliciter delle garanzie alla pace e alla sicurezza dello stato; per tutto il protrarsi dell'indagine, esso, perciò, rischia d'intaccare il proprio stesso fondamento, determinando un'aporia maggiore.¹⁷³ Nel concedere all'*Ego* del dubbio metodico un'assoluta libertà, Cartesio gettò le premesse affinché l'incondizionata obbedienza necessaria alla preservazione dello stato fosse erosa e l'arbitrio individuale invadesse la sfera pubblica.¹⁷⁴

172. Proponiamo il periodo per intero: «il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver», *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 521 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 15 settembre 1645), p. 2084.

173. *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 17.

174. Rispetto all'interpretazione proposta da Carraud in *Morale par provision*

Non ci resta, ora, che stilare un bilancio conclusivo della *morale par provision* e dei suoi rapporti con le teorizzazioni moderne della probabilità. I difetti più gravi delle dottrine teologiche del probabile, lo scetticismo e l'ipocrisia, erano incompatibili con la radicalità dell'impresa conoscitiva cartesiana, oltre che con un'etica verace. Le posture dello scettico e dell'ipocrita, difatti, contraddicevano la brama di certezza e la suprema libertà con cui l'io doveva attendere alla distruzione sistematica dei pregiudizi per ricostruire l'edificio del sapere: l'uno tentennando, senza mai concludere alcunché, l'altro essendo schiavo degli impulsi del momento. Nel tentativo di emendare il probabilismo in conformità con i propri precetti metodologici, Cartesio pervenne a delle soluzioni innovative. Avendo negato la possibilità di redimere la prassi dal peccato in assenza di una fondazione epistemica, il filosofo, anzitutto, risolse i dubbi e l'incostanza con un elemento decisionistico affatto nuovo, il potere della volontà. Fin dal *Discours de la méthode*, egli aveva spiegato l'importanza della risolutezza nella condotta ricorrendo all'esempio paradigmatico dei viaggiatori spersi nella foresta: in luogo di vagare ora in una direzione, ora in un'altra o, peggio, di arrestarsi, i viandanti farebbero meglio a risolversi per una via e non abbandonarla; così, se non potranno raggiungere la meta desiderata, quantomeno non resteranno bloccati in mezzo al nulla. In breve, che si tratti di un bosco o della vita, ove non si dà certezza alcuna, occorre pur sempre determinarsi per concludere qualcosa.¹⁷⁵ Un anno dopo la pubblicazione dell'opera, Cartesio era ritornato sulla seconda massima della

et probabilité, la presente lettura del 'probabilismo cartesiano' considera la tensione tra l'io epistemologico e pratico l'elemento caratterizzante della morale provvisoria. Il lavoro, pur rilevante, dello studioso s'arresta per lo più a collocare la riflessione cartesiana nel contesto delle dottrine tardo-scolastiche del probabile, senza coglierne gli elementi innovatori né dar conto delle forzanti teoriche che hanno costretto Cartesio nell'alveo della tradizione — sebbene si fosse prefisso degli obiettivi più ambiziosi. La presenza, nel pensiero cartesiano, del vocabolario del probabile era il portato di un'*impasse* teorica: dopo esser stata espulsa da qualsivoglia ricerca rigorosa, la probabilità aveva fatto ritorno al discorso filosofico per il divario spalancatosi tra la prima certezza e la fondazione di un'etica scientifica. La sua forzata riammissione, tuttavia, non impedì al filosofo d'intraprendere un tentativo genuino per superare i limiti del probabilismo, in accordo con i principi ispiratori dell'impresa teorica cartesiana.

¹⁷⁵. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 26.

morale provvisoria nella lettera a Pollot, per chiarirne i contenuti:

il faut [...] ne suivre pas moins constamment les opinions les plus (sic) douteuses, c'est-à-dire n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses, lorsqu'on s'y est une fois déterminé, c'est-à-dire lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines, que si on connaissait que celles-là fussent les meilleures; comme en effet elles le sont sous cette condition.¹⁷⁶

Se la prassi non è sorretta dalla conoscenza adeguata, occorre scegliere il corso d'azione più ragionevole in base alle circostanze e, convincendosi della sua (pur relativa) certezza, attenersi senza indugi. Nella dottrina cartesiana, la «volonté et résolution de bien faire» stabilizza la condotta, garantendo sincronicamente — ossia, in concomitanza d'ogni nuova scelta — il superamento del dubbio e tutelando nel tempo la coerenza propria d'un contegno responsabile. L'inazione e l'incertezza erano, con ciò, superate. Per rimediare, invece, all'ipocrisia, Cartesio accompagnò al consueto appello alla volontà una lettura originale dell'obiezione di coscienza: veniamo, così, al secondo elemento di rottura rispetto al probabilismo dei teologi. Mossi da un sincero cruccio per gli inutili scrupoli di coscienza, Medina e Suarez avevano condiviso il medesimo principio ispiratore, l'idea secondo cui è lecito favorire la libertà umana rispetto all'obbligo legale, ogniquale volta le riserve dell'individuo risultino sorrette da un'opinione saldamente probabile. Collocando l'insegnamento dei predecessori nel quadro della critica filosofica, Cartesio se ne appropriò ai fini del proprio programma epistemologico; egli, pertanto, avversò ogni restrizione della volontà dettata non da un ragionevole dubbio *simpliciter*, ma *dal* dubbio ragionevole per eccellenza: quello universale. Nello stabilire che la condotta deve dipendere dall'esercizio riflessivo della razionalità, e che esso ci chiama a darne conto, egli poté mettere al bando l'opportunistic calcolo dell'utile degli ipocriti, nonché la loro tendenza a piegare le opinioni autorevoli al suo servizio. In estrema sintesi, Cartesio e la teologia

¹⁷⁶ *Lettre à Pollot* del maggio 1638, riportato da *Morale par provision et probabilité*, cit., p. 261.

morale della seconda scolastica avevano elaborato due strategie opposte per soccorrere gli spiriti deboli: mentre il probabilismo aveva cercato di superare il dubbio togliendo il peccato dalla prassi con la categoria del 'moralmente certo', Cartesio escogitò un dispositivo per indurre il soggetto ad agire in condizioni di relativa certezza, e, in ultima istanza, per ridurre al massimo i requisiti della virtù. Non potendo assicurare l'esito della prassi, egli esclude la capacità pratica dalle condizioni che definiscono l'uomo virtuoso, come mostra la terza massima della morale provvisoria. La dottrina del probabile non era mai stata ripensata così in profondità, né condotta a un tale estremo.¹⁷⁷ Tuttavia, nemmeno il radicale ripensamento compiuto da Cartesio era privo di difficoltà. La cartesiana 'etica del buon senso', sorta dall'impossibilità di tradurre immediatamente nella prassi la certezza speculativa, come si è visto, garantiva al punto la riserva interiore dell'io da non poter tutelare in alcun modo la sfera pubblica dall'ostinatezza dei giudizi erranei e, quindi, dalla rottura dell'unità statale. La prima certezza dell'*ego cogito* o del *mihi conscius sum* aveva ceduto il passo a una coscienza 'morale' intesa come convinzione scissa da ogni eccellenza pratica, ossia, come intenzione, per quanto nutrita con «*résolution*». Se Aristotele aveva per primo distinto la scienza dalla saggezza, decretando una frattura netta tra il dominio teoretico degli universali e delle cose che sono necessariamente e l'ambito pratico del particolare, con la *morale par provision* Cartesio aveva dovuto porre tra parentesi il progetto di un'etica sistematica e ritornare (provvisoriamente, in risposta alle necessità pratiche) allo schema concettuale inaugurato dallo Stagirita. Pure, il ritorno era avvenuto nel segno del superamento: la saggezza cartesiana non solo era a-scientifica, ma, per di più, del tutto scissa dalla capacità, per come il Greco l'aveva concepita. Per quanto un simile spostamento fosse estraneo al concetto classico di ἀρετή, il pensiero occidentale aveva già incontrato

177. Gli sforzi condotti da Cartesio per emendare i vizî del probabilismo fanno, dunque, della *morale par provision* ben più che «une figure accomplie et rigoureuse de la doctrine de la probabilité, plus exactement du probabilisme, armée par une théorie originale de la détermination de la liberté par elle-même» (*Morale par provision et probabilité*, cit., p. 266.). Carraud ha il merito di aver condotto uno studio pionieristico sul contesto intellettuale della teoria cartesiana; eppure, molto lavoro resta ancora da fare, come le presenti analisi hanno cercato di mettere in luce. Pur accennando all'originalità della riflessione cartesiana sulla libertà, ad esempio, Carraud non sviluppa lo spunto.

una simile figura di pensiero. Quel che ora, dunque, si tratta di stabilire, è il contesto intellettuale in cui Cartesio si collocò nel rescindere la virtù dall'esito efficace.

Sebbene fosse dettata da esigenze teoriche peculiari, la mossa cartesiana non era punto nuova. All'opposto, essa si iscriveva — all'interno della plurisecolare storia dell'idea di coscienza — nell'orientamento dottrinale inaugurato da Pietro Abelardo (1079-1142) nella disputa con san Bernardo (1090-1153): un'etica della *recta intentio* affatto scissa dai risultati della prassi. Mentre Bernardo di Chiaravalle, nella polemica, prese le parti dell'approccio morale dominante, l'oggettivismo, al filosofo e teologo di Pallet si deve l'apertura di una via inedita, la concettualizzazione di un'etica astratta dalla giustezza obiettiva dell'azione, che permettesse di risolvere alla radice il problema di come garantirne la condizione di possibilità, la *recta ratio*. Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, l'etica non solo aveva perso il proprio statuto di scienza 'forte', ma aveva rinunciato ad affrontare il problema del giusto e dell'ingiusto sul terreno conoscitivo, in senso classico. Per far luce sull'originalità del contributo abelardiano e sulla rilettura offertane da Cartesio, basteranno dei brevi cenni alla *querelle* medievale.

Accogliendo una concezione allora diffusa, nel *De præcepto et dispensatione* (ca 1143) Bernardo aveva asserito che la rettitudine della coscienza dipende non solo dall'intenzione retta, ma anche dalla verità, ossia, dalla conoscenza della norma oggettiva, senza cui è impossibile formulare un giudizio verace sulla moralità di un atto determinato.¹⁷⁸ Così, per il monaco cistercense, se l'uomo aderisce alla rivelazione oggettiva, accogliendo la luce divina nel proprio intimo, non può sbagliarsi circa la moralità dell'atto che intende compiere e agirà rettamente. Nell'affermare che a rendere un'azione corretta non basta la buona intenzione di per sé, ma occorre la bontà intrinseca dell'atto, Bernardo aveva compiuto una precisa presa di

178. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De præcepto et dispensatione*, 182.881 B: «nam si bonum quidem diligat, sed verum non eligat, habet quidem zelum Dei sed non secundum scientiam: et nescio quemadmodum iudicio Veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas». Per un'esposizione più dettagliata della dottrina bernardiana della coscienza, rinviando a LORENZO TESTA, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ricerca critica del problema della sua autorità*, Roma-Milano, Pontificio Seminario Lombardo-Edizioni Glossa, 2006 («Dissertatio. Series Romana», 42), pp. 45-49.

posizione: egli aveva assunto, forse in maniera un po' troppo frettolosa, che gli uomini possiedono tutte le condizioni per agire bene. Le derive più estreme dell'oggettivismo, tuttavia, iniziavano a svelare le prime, seppur evidenti, incrinature sottese a un simile presupposto. Nella prassi penitenziale ancora vigente tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo, la nozione oggettivistica della morale aveva finito per ridurre l'agire umano alla semplice exteriorità, disattendendo le condizioni psicologiche della prassi. In un'epoca in cui il valore della condotta era determinato in prevalenza dalla sua conformità materiale alla legge divina, Abelardo ebbe il merito di stabilire, contro ogni morale legalistica, che non è possibile valutare un'azione prescindendo dal riferimento al soggetto. Per correggere le storture di un'etica troppo oggettiva, bisognava tenere in conto due elementi fondamentali: l'ignoranza di quel che si deve compiere e l'intenzione che muove l'agire.¹⁷⁹ La moralità, in breve, doveva essere collocata nella sede sua propria: l'interiorità dell'uomo.

Fu così che, nella sua *Ethica seu Scito te ipsum* (anteriore al 1138), Abelardo realizzò un radicale mutamento di prospettiva rispetto alla tradizione, allorché, dopo aver definito oggettivamente il peccato come «il disprezzo di Dio», lo aveva qualificato in termini soggettivi, come «l'acconsentire a ciò cui si crede di non dover concedere l'assenso».¹⁸⁰ Da una simile definizione 'internalizzata' del peccato, conseguiva che non fosse possibile peccare se

179. Testa, ne *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ricerca critica del problema della sua autorità*, cit., p. 56, espone un esempio paradigmatico dell'innovazione teorica abelardiana rispetto ai *Libri pœnitentiales*. Nel capitolo quinto dell'*Ethica seu Scito te ipsum*, 178.647 D-648 A, Abelardo analizza il caso di una madre che involontariamente ha soffocato il proprio bambino, avendolo stretto troppo a sé nell'intento di scaldarlo. Nel giudicare la donna priva di colpa morale, egli si discostò con risolutezza dal *Corrector sive medicus*, un celebre penitenziale dell'undicesimo secolo che aveva preso in esame il medesimo caso. Il suo autore, Burcardo di Worms, pur ammettendo che il soffocamento è avvenuto contro la volontà della madre, prevede una penitenza severa (*Corrector sive medicus*, 140.975 A). Con Abelardo, dunque, il baricentro del giudizio morale si spostò dalla bontà oggettiva dell'atto alle determinanti psichiche dell'agire: a differenza del *Corrector sive medicus* che, dovendo comminare una pena in sede di confessione, si era concentrato sulla colpa oggettiva, l'*Ethica* affermò la necessità di considerare la nobile intenzione che la donna si era prefissa, al pari dell'ignoranza con cui aveva agito.

180. PIETRO ABELARDO, *Ethica seu Scito te ipsum*: «peccatum [...] discriptus contemptum Dei, vel consentire in eo in quo credit consentiendum non esse», 178.653 C. Corsivo nostro.

non agendo contro la propria coscienza, vale a dire, contrariamente a una *recta intentio* separata dall'esito effettivo della prassi.¹⁸¹ Benché Aristotele, negando la dimostrabilità dell'etica, avesse già stabilito che «il giusto è qualcosa di umano»¹⁸² e che la disposizione a ben agire, più che l'adeguatezza formale dell'atto, determina la virtù, Abelardo aveva spalancato lo spiraglio aristotelico conducendolo alle conseguenze più radicali. Trasgredire i comandamenti divini, per l'autore dell'*Ethica*, non comprometteva in alcun modo la giustizia degli uomini: «non enim quæ fiunt, sed quo animo fiant pensat Deus; nec in opere, sed in intentione meritum operantis, vel laus consistit».¹⁸³ In breve, è il fine perseguito nel riferimento all'atto esteriore, piuttosto che la sua intrinseca bontà, a specificare la portata morale dell'azione.

L'oggettivismo, presidiato da Bernardo, vacillava per i colpi inferti al suo assunto fondamentale. A prorompere drammaticamente, con la riflessione abelardiana, era il problema della conoscibilità della legge di Dio che, sola, può fornire il criterio per la qualifica morale oggettiva della condotta. Giacché gli individui, nelle situazioni specifiche, ignorano il proprio dovere, essi non dispongono delle condizioni necessarie ad agire in modo retto; perciò, o si individua un nuovo fondamento per il giudizio morale oppure l'uomo è condannato al peccato. Affrontando a viso aperto l'insidiosa aporia, Abelardo aveva teorizzato un rimedio estremo all'impossibilità di un'etica scientifica: nella misura in cui il conoscere non assicura la prassi, egli aveva disgiunto il problema dell'errore morale da quello della conoscenza, per vincolarlo alla convinzione privata sul giusto e sull'ingiusto. Il rigido materialismo morale dei libri penitenziali era ormai lontano, spazzato via da un completo rivolgimento del comune modo di guardare alla condotta. Se, nella nuova ottica abelardiana, ciò che si compie per ignoran-

181. Il tredicesimo capitolo dell'*Ethica* è intitolato «quod peccatum non est nisi contra conscientiam». Come i commentatori hanno rilevato, non tutti gli asserti di Abelardo si riconciliano con facilità alla tesi or ora esposta, e, nel complesso, è difficile proporre una lettura coerente del suo pensiero etico. Sull'argomento, si rinvia a *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, cit., pp. 27-28.

182. *Etica Nicomachea*, cit., 1137 a 30: «τοῦτ' ἀνθρώπινόν ἐστιν».

183. *Ethica seu Scito te ipsum*, cit., 178.644 A, «a Dio, infatti, importa non ciò che facciamo, ma con quale intenzione lo facciamo; il merito nostro non dipende dall'esito dell'azione, bensì dalla nostra intenzione».

za non può più definirsi peccato né, tantomeno, l'ignoranza stessa, quel che conta è assecondare le proprie buone intenzioni, a prescindere dalle conseguenze: Dio, del resto, guarda al cuore, e non all'apparenza come l'uomo.¹⁸⁴ Con la sua tenace difesa del principio secondo cui tutto ciò che non proviene dalla ferma convinzione di coscienza è peccato, Abelardo fu il primo, grande, «dottore dei diritti della coscienza erronea»¹⁸⁵. Egli si spinse al punto di giudicare incolpevoli gli uccisori di Cristo, poiché, credendo di assecondare la volontà divina, non avrebbero potuto evitare quel che ritenevano di dover compiere. Coloro che hanno crocifisso Gesù non intendevano disprezzare Dio; essi agirono in buona fede, concorrendo a realizzare l'azione divina. Pertanto, se i persecutori di Cristo lo avessero risparmiato, andando contro la propria coscienza, si sarebbero macchiati d'un peccato ancor più grave.¹⁸⁶ Affermando il principio dell'incondizionata autorità della coscienza, Abelardo aveva contribuito a decretare la centralità della categoria nella tradizione teologica, pur schiudendo un nuovo orizzonte di aporie. Tra queste, il problema di risolvere la tensione tra la *recta intentio* e la legge divina, garantendo un fondamento obiettivo alle obbligazioni *in foro interno*, avrebbe assunto un rilievo via via crescente.

A circa cinquecento anni di distanza, gli argomenti abelardiani avrebbero conosciuto una vita nuova. Nell'insegnamento principale consegnato da Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, per cui

on n'a point sujet de se repentir, lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être

184. *Primo libro di Samuele*, 16: 7. Il passaggio fu più volte ripreso da Abelardo nell'*Ethica*, 178.647 D; 178.648 B e C. Nonostante l'accentuazione delle determinanti psichiche della prassi, il filosofo e teologo di Pallet non eliminò l'elemento oggettivo dell'agire morale. Lungi dal teorizzare una forma estrema di soggettivismo, egli riconobbe che l'intenzione può essere erronea e che, a renderla buona, in ultima analisi, è la corrispondenza alla volontà di Dio. Abelardo, pertanto, non giunse mai ad affermare che la rettitudine dell'intenzione possa togliere la malvagità dell'atto.

185. L'espressione è stata coniata da Marie-Dominique Chenu (*Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, Jaca Book, 1982, p. 33) e compare nel volume di Testa, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ricerca critica del problema della sua autorità*, cit., p. 57.

186. Ivi, 178.657 D: «sic et illos, si persequabantur Christum vel suos, quos persequendos credebant per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravior culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent».

Ripensando il probabilismo: Cartesio lettore di Abelardo

le meilleur au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, encore que, par après, y repensant avec plus de loisir, on juge avoir failli. Mais on devrait plutôt se repentir, si on avait fait quelque chose contre sa conscience, encore qu'on reconnût, par après, avoir mieux fait qu'on n'avait pensé : car nous n'avons à répondre que de nos pensées,¹⁸⁷

sono le tesi dell'*Ethica* a risuonare in modo argentino; con ogni evidenza, Cartesio si collocava nel solco tracciato da Abelardo, pur offrendo una lettura originale delle sue scoperte.¹⁸⁸

Assieme alla soluzione teorica di Abelardo, Cartesio accettò anche le sue ricadute. L'*Ethica seu Scito te ipsum* aveva prospettato la possibilità di concepire una morale scissa dalla giustizia delle azioni, e, pertanto, dal conoscere chiamato ad assicurarla. Una volta tolta l'incertezza circa l'esito della prassi, anche gli scrupoli erano venuti meno: con la sua «pura morale dell'intenzione»,¹⁸⁹ Abelardo era riuscito a salvare la virtù, appacificando le coscienze deboli. Purtuttavia, nel far così, egli era pervenuto all'esito controverso secondo cui, per esser virtuosi, è sufficiente possedere delle buone intenzioni. La nozione classica di ἀρετή come eccellenza pratica avrebbe faticato a riconoscersi in una simile rilettura — come, del resto, nella *virtu* cartesiana. Contrariamente alla *morale par provision*, nondimeno, l'*Ethica* entrò in aperto conflitto con gli insegnamenti della chiesa cattolica romana. Il passaggio dalla moralità dell'atto alla qualità dell'intenzione non mancò di provocare delle vivaci reazioni. Negli anni 1138-1139

187. *Tutte le lettere, 1619-1650*, cit., lettera 526 (Cartesio alla Principessa Elisabetta di Boemia, 6 ottobre 1645), pp. 2100 e 2102.

188. Come osserva Carraud, si può ravvisare «dans la morale par provision une des formes les plus rigoureuses de la doctrine de la probabilité», poiché essa ha radicalizzato «la séparation engagée par la seconde scolastique, et fondamentalement anti-aristotélécienne, entre vérité pratique et vérité spéculative, jusqu'à [...] nier qu'il y ait un raisonnement spécifiquement pratique, au sens aristotélécien», *Morale par provision et probabilité*, cit., p. 279. Lo studioso, nondimeno, si arresta a un simile rilievo, senza avvedersi dell'autentica matrice dell'operazione cartesiana. La radicalità della *morale par provision*, come mostrano gli elementi raccolti nella presente analisi, si radica in una singolare rilettura della tradizione teologica che vede in Abelardo uno dei teorici più radicali dell'autorità della coscienza.

189. La formula, di Philippe Delhay (Le problème de la conscience morale chez saint Bernard, étudié dans ses œuvres et dans ses sources, Namur, Éditions Godenne, 1957, p. 87.), è riportata da Lorenzo Testa ne *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ricerca critica del problema della sua autorità*, cit., p. 53.

divampò all'interno del mondo monastico una dura polemica contro il pensiero di Abelardo. Guglielmo di Saint-Thierry lo denunciò a Bernardo e ad altri confratelli cistercensi con la *Disputatio adversus Petrum Abælardum*, quindi, redasse una lista di tredici proposizioni contenenti gli errori più pericolosi della dottrina abelardiana. Per poter discutere le proprie idee con gli oppositori, Abelardo chiese all'arcivescovo di Sens di convocare un concilio. Cominciato il 2 giugno 1140 (o 1141), esso si concluse con la condanna di diciannove proposizioni estrapolate da diverse opere. Abelardo si appellò a Innocenzo II per impugnare la sentenza; tuttavia, la ratifica papale della condanna non tardò a raggiungerlo, sollecitata da Bernardo con l'*Epistula cxc seu Tractatus ad Innocentium II pontificem, contra quædam capitula errorum Abælardi*. Non stupisce ritrovare, tra le tesi morali condannate, le proposizioni seguenti:

- 9) Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantes crucifixerunt (Non hanno peccato coloro che, senza saperlo, hanno crocifisso il Cristo); 10) Quod non sit culpæ adscribendum, quicquid fit per ignorantiam (Non si deve ascrivere a colpa qualunque cosa sia fatta per ignoranza); 13) Quod propter opera nec melior nec peior efficitur homo (A causa delle opere l'uomo non diventa né migliore, né peggiore).¹⁹⁰

Per quanto, dunque, Cartesio si fosse adoperato per emendare i difetti del probabilismo, pervenendo a soluzioni teoriche innovative, egli finì per assecondarlo in uno dei suoi vizî capitali. Dopo essere sfuggito alla morsa degli atteggiamenti scettici ed ipocriti, il filosofo, difatti, non poté sottrarsi all'accusa di lassismo. Seppur su diverse basi, tanto la *morale par provision*

190. Ivi, p. 56. Poiché, a differenza di Abelardo, gli sforzi teorici di Cartesio rimasero tesi alla fondazione di un'etica scientifica, la morale provvisoria non dovette spingersi agli esiti estremi dell'*Ethica seu Scito te ipsum*. Sebbene, dunque, dei dubbi fossero stati sollevati sull'ortodossia di Cartesio, come attesta il suo epistolario (*Correspondance. Mars 1638-Décembre 1639*, in *Œuvres de Descartes*, II, cit., pp. 593 e 620), il filosofo riuscì a mantenere posizioni più sfumate, senza dover riformulare soggettivisticamente concetti cardinali come quello di peccato. Si dimostra così, ancora una volta, come i tratti distintivi e la freschezza della proposta teorica cartesiana rispetto alla tradizione si radichino nel compromesso realizzato dalla *morale par provision* tra esigenze in conflitto tra loro, come il progetto di un'etica sistematica e il conseguimento, qui e ora, della felicità.

che l'etica gesuitica avevano dimostrato di essere indulgenti nei confronti della libertà di coscienza: la prima, per garantire l'esercizio del dubbio metodico e non inibire la prassi, aveva ridotto la coscienza 'morale' alla convinzione di far bene (nei termini di Cartesio, alla «volonté et résolution de bien faire») e le aveva garantito libero accesso alla sfera pubblica; la seconda, invece, favorendo la libertà umana rispetto all'obbligo legale e attraverso un'incontrollata proliferazione delle opinioni autorevoli pro e contro, aveva, di fatto, sollevato gli individui dalla stessa obbligatorietà della legge. A rigore, alcuni critici hanno rilevato («il ne semble pas que la morale par provision ait véritablement surpris les lecteurs de Descartes, ni qu'elle ait donné lieu à des objections importantes: tout se passe même comme si Descartes ait rejoint là, fût-ce par des voies nouvelles, un certain nombre de positions acquises avant lui». ¹⁹¹). In effetti, il correttivo cartesiano al probabilismo non riuscì ad emanciparsi del tutto dai suoi limiti. Senza una conoscenza adeguata, l'orizzonte del probabile doveva restare insuperabile; e, d'altra parte, l'etica delle buone intenzioni di Abelardo, pur permettendo una morale non scientifica, sarebbe per forza di cose approdata a una coscienza lassa. Benché fosse giunta a una sintesi originale dei motivi tradizionali, la *morale par provision* non avrebbe, perciò, potuto allontanarsi poi molto dal seminato della tradizione. Cartesio rimase «fidèle aux maîtres jésuites probabilistes de sa formation» ¹⁹². Nell'attesa di un'ἐπιστήμη che potesse superare il chiasmo tra le coscienze 'psicologica' e 'morale' e garantire la prassi, La Flèche restava, pur sempre, una delle migliori, oltre che «l'une des plus célèbres», «écoles de l'Europe». ¹⁹³

191. *Morale par provision et probabilité*, cit., p. 261.

192. *Morale par provision et probabilité*, cit., p. 262.

193. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, cit., p. 7.

7. UNA QUESTIONE DI COSCIENZA: HOBBS E LE FONDAMENTA DELLA TEOLOGIA POLITICA

Per superare il divario tra le coscienze ‘psicologica’ e ‘morale’ in un’etica scientifica che risolvesse ogni scrupolo senza dissolvere lo stato, Hobbes dovette ripensare a fondo il vocabolario della coscienza. I complessi sviluppi del tema semantico della ‘cum-scientia’ gli avevano consegnato un termine fortemente polisemico, e, tuttavia, centrale nel discorso teologico-politico. Da un lato, gli usi linguistici pagani prima e, in particolar modo, la teologia cristiana poi avevano preposto la categoria alla tutela dell’ordine pubblico e della salvezza individuale, conferendole un ruolo di primo piano nella vita del singolo e della comunità. Il con-sapere dei testi, quindi il con-sapere dell’io con sé e, più tardi ancora, l’atto del giudizio pratico con cui la legge naturale è applicata al caso particolare avevano vincolato, con forza sempre maggiore, la giustizia e la realizzazione del soggetto alla coscienza, fino a far dell’obbligazione *in foro interno* il principio direttivo della prassi. Dall’altro lato, l’abuso del termine — dovuto, nella sua forma più insidiosa, al progressivo sovrapporsi di due tipologie assai diverse di *scientia*, la conoscenza di fatto e il sapere causale — aveva tradotto la nozione in un meccanismo giustificatorio al servizio degli interessi particolari e in uno strumento di controllo delle masse. Il dispositivo d’ordine

s'era tramutato nel suo opposto: obbedire alla coscienza non consentiva più all'individuo di affermarsi nell'orizzonte intersoggettivo dell'ordinamento giuridico, bensì gli offriva un pretesto o una ragione per sottrarsi all'obbligo legale. Pure, contro l'ostinatezza alimentata dall'opinione di evidenza, nemmeno la coercizione avrebbe potuto ergersi a tutela della legge: giacché, per i teologi, agire contro coscienza è peccato¹ e, d'altra parte, la trasgressione della legge civile è preferibile al disprezzo dei comandamenti divini,² il principio regolatore della prassi e dell'unità statale si era tramutato in un agente patologico. Pertanto, per impedire alle autorità religiose, ai fanatici e ai settarî di far presa sulle coscienze infrangendo l'unità politica, Hobbes s'adoperò per smascherare le ambiguità che spianavano la via all'errore e all'inganno. Attraverso l'analisi etimologica del capitolo settimo del *Leviathan*, il filosofo sottopose il termine 'conscience' a una critica rigorosa: nel metterne a nudo le stratificazioni semantiche, egli dimostrò che l'idea di coscienza 'morale' affondava le radici nella 'cum-scientia' 'epistemologica' e che il suo contenuto conoscitivo si estese, nel tempo, dal senso al senso interno e dalla conoscenza fattuale alla scienza delle conseguenze dei nomi. Perciò, egli diede prova di come non sempre si conosca la verità di quel che si asserisce quando si dice qualcosa sulla propria coscienza, come aveva già sostenuto negli *Elements of Law*.³

Una volta messa a nudo l'equivocità e le cause della corruttibilità del sapere condiviso, non restava che emendare la coscienza erronea, riconnettendola a un fondamento di verità. Al termine del quindicesimo capitolo della sua opera politica maggiore, Hobbes, perciò, stabilì che le leggi di natura vincolano in *in foro interno* determinando il desiderio di attuarle, piuttosto che *in foro esterno*, a tradurle nella prassi. Offrendo una rilettura originale dei trascorsi greco-romani e teologici del tema semantico

1. L'insegnamento teologico risaliva al precetto paolino tramandato nell'*Epistola ai Romani*, 14: 23, per cui «tutto quello che non viene dalla fede è peccato». Il termine 'fede' era qui inteso come sinonimo di giudizio. Posto in connessione con analoghi passi del medesimo capitolo, l'ammaestramento era letto nel senso che qualsiasi atto non procedesse dall'assenso individuale sulla sua liceità contravveniva ai comandi di Dio.

2. *Leviathan*, III.43, p. 928: «it is manifest enough, that when a man receiveth two contrary Commands, and knows that one of them is Gods, he ought to obey that, and not the other, though it be the command even of his lawfull Sovereign [...] or the command of his Father».

3. *De Corpore Politico, or the Elements of Law*, cit., I.6.8, pp. 29-30.

della 'cum-scientia', che condusse entrambe le tradizioni a una sintesi più alta, il filosofo poté ricomporre il divario spalancatosi tra l'individuo e la società civile, tra lo stato e la *Civitas Christiana*. Se la coscienza costituiva ancora il principio direttivo della prassi, essa era tornata ad operare come dispositivo d'ordine, a garanzia del singolo come della collettività. Una volta schiusa alla conoscenza filosofica delle cause, i suoi dettami poterono guidare infallibilmente⁴ il soggetto auto-interessato a realizzarsi come cittadino in una comunità politica artificiale retta dalla volontà assoluta del sovrano, e riconciliarono gli obblighi religiosi del fedele con i doveri civili. L'autorità della coscienza non era più uno strumento al servizio dei poteri indiretti in vista dell'asservimento delle masse: essendo stata rettificata dalle macchinazioni contro la verità ordite dal potere ecclesiastico, essa poté finalmente assolvere al compito cui il cristianesimo, in un complesso accomodamento della filosofia pagana con la rivelazione, l'aveva destinata. Se la scintilla della coscienza avvampava ormai da così lungo tempo nel cuore dell'individualità da rendere impossibile l'estinguerla, quantomeno, le attese in essa riposte sarebbero state inverate. A farsi interprete d'un simile passaggio storico fu Hobbes, in un'epoca in cui i vincoli religiosi, politici e sociali riposavano ancora sulla coscienza, sebbene la contraddittorietà dei suoi dettami avesse reso la nozione e l'ordine da essa istituito problematici.⁵ Al filosofo inglese l'Occidente deve uno dei ripensamenti più radicali della categoria nella ricchezza della sua eredità, prima che, con l'avvento della 'coscienza' moderna, la duplice e definitiva spaccatura tra i significati 'epistemologico' e 'morale', tra la *scientia* e il *cum*, riducesse il concetto a un mero appannaggio dell'identità individuale. In virtù della critica e della rifondazione hobbesiane, l'obbligazione *in foro interno* infine divenne quell'autentica guida alla salvezza cui i teologi, in un passaggio di testimone plurisecolare, avevano pensato. Senza più «caratteri scribacchiati e confusi» a deformare la lettura di sé, l'uomo comune era rientrato in possesso delle proprie capacità naturali: nell'assecondare, per la prima volta, il lumen naturale,⁶ egli abbandonava la via dell'errore e della servi-

4. L'infallibilità è, per Hobbes, una prerogativa della sapienza rispetto alla prudenza, come appare nel *Leviathan*, I.5, p. 76.

5. Come mostra KEITH THOMAS in *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England*, cit., pp. 29-30.

6. Nei lessici filosofici latini secenteschi, l'espressione designava comune-

tù, per assicurare la propria conservazione e conseguire la felicità in una *civitas* appacificata da una comune *cum-scientia*.

Alla luce di quanto è emerso sinora, si può comprendere per quale motivo nei capitoli 7, 29 e 37 del *Leviathan* Hobbes introdusse una triplice definizione di 'coscienza', come alcuni studiosi hanno da qualche tempo rilevato:⁷ «private conscience»⁸ come giudizio fallibile e opinione di evidenza,⁹ «publique conscience» come legge civile,¹⁰ e coscienza come conoscenza condivisa e testimonianza.¹¹ Sebbene alla critica non sia sfuggita l'articolazione interna della 'conscience' hobbesiana, il dibattito sul ruolo da essa assolto nel pensiero di Hobbes è stato animato da letture contrastanti e non è tutt'ora giunto a una tesi conclusiva. Poiché ad oggi manca una chiara comprensione delle diverse figure del concetto e del loro reciproco rapportarsi, intendiamo passare in rassegna ciascuna di esse, per dar prova di come le analisi condotte sull'etimologia e sull'operazione hobbesiana nel suo complesso possano rischiarare singoli aspetti come i contorni generali del problema ermeneutico.

mente la coscienza, come mostra Francesco Giampietri in *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, cit., pp. 109-111. Tuttavia, nella misura in cui i poteri indiretti avevano manipolato i suoi contenuti a proprio vantaggio, essa non aveva mai davvero consentito alla razionalità di dispiegarsi.

7. KAREN FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, «Philosophy and Rhetoric», XXXIV, 1, 2001, pp. 21-37: 24-28; JOHAN TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, «Political Theory», XXXIX, 1, 2011, pp. 58-84: 63-74; MARK HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, «History of Political Thought», XXXIII, 1, 2012, pp. 55-85: 71-74. Nel prosieguo dello studio, analizzeremo le diverse accezioni di coscienza nell'ordine con cui sono state trattate dalla letteratura, così da poterne, infine, additare i limiti.

8. *Leviathan*, cit., II.29, p. 502: «private Consciences, which are but private opinions»; III.37, p. 696: «our own private Reason, or Conscience».

9. Ivi, I.7, p. 100 and II.29, p. 502: «for a mans Conscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Conscience may be erroneous». Si veda anche *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, IV, VI.8, p. 30: «conscience I therefore define to be opinion of evidence».

10. *Leviathan*, cit., II.29, p. 502: «the Law is the publique Conscience».

11. Ivi, I.7, p. 100: «when two, or more men, know of one and the same fact, they are said to be CONSCIOUS of it one to another; which is as much as to know it together [...] such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third».

7.1. *La coscienza privata e la 'libertà': il corpo politico immunizzato dall'errore e dall'inganno*

Mediante la prima accezione di 'coscienza', Hobbes distinse il dominio interiore dell'opinione privata dall'ambito esterno della prassi. Una simile spaccatura non era del tutto nuova ai trascorsi del tema semantico della 'cum-scientia'. Il dominio dell'interiorità era stato dapprima istituito dalla privatizzazione metaforica di 'esser consci'; in seguito, con la teologia cristiana, l'ambito dei fatti privati di cui soltanto il soggetto è testimone — essendo sottratti alla vista dei più — si qualificò come *intentio* scissa dagli esiti della prassi, accessibile agli unici giudizi del singolo e di Dio.¹² Nell'isolare la sfera dei «secret facts, and secret thoughts» dallo spazio pubblico dei rapporti interpersonali, Hobbes, pertanto, s'inseriva nella tradizione, ma per condurla a compimento. Secondo il diritto canonico, l'esercizio della potestà di governo all'interno della Chiesa avveniva in due sfere distinte, il *forum internum* e il *forum externum*. Al primo riguardava tutto ciò che si svolge nell'intimo della coscienza e ha un rapporto immediato con Dio in vista della salvezza delle anime; al secondo appartenevano la disciplina, l'ordine e i rapporti pubblici dei fedeli tra loro e con l'autorità per la tutela del bene comune della Chiesa come società visibile. Così, mentre la giurisdizione interna era esercitata nel segreto della penitenza, giudicando l'intera persona secondo i precetti divini, la giurisdizione esterna si esercitava pubblicamente, nei tribunali ecclesiastici, decidendo della liceità o meno di atti manifesti secondo leggi umane. Lungo, dunque, la linea che fin dal Medioevo stabiliva il confine tra il *forum conscientiae* e il

12. Nella vita quotidiana dell'uomo comune, tuttavia, il rapporto privilegiato dell'individuo con la trascendenza dovette ben presto spalancarsi alla mediazione ecclesiastica. Come si avrà modo di vedere, benché l'intimità e la privatezza della coscienza delimitassero la giurisdizione delle norme positive, divennero il dominio occulto dei poteri indiretti, che se ne servirono per erigere un regno di tenebre e assoggettamento spirituali.

forum externum,¹³ il filosofo separò l'ambito del pensiero, che «è libero»¹⁴, ma fallibile, dal regno della prassi esteriore, ove vige la legge civile, valida per tutti. Due esiti fondamentali furono, pertanto, conseguiti. Da un lato, Hobbes garantì la riserva interiore da ogni ingerenza statale, riconoscendo all'individuo una sfera d'espressione del tutto 'autonoma' rispetto ai comandi del sovrano. Non si deve credere, tuttavia, che si trattasse di una graziosa concessione: siamo di fronte a una conseguenza necessaria degli assunti su cui si regge il sistema.

Giacché pensare o 'esser conscî' non significava nient'altro se non avere dei fantasmi,¹⁵ nel separare il dominio del libero pensiero dall'*imperium* della legge che regola ogni atto pubblico, Hobbes distinse due ambiti di causalità. Egli, in altri termini, volle differenziare l'ordine del mentale, retto dalle logiche peculiari con cui si generano e si concatenano le rappresentazioni,¹⁶ dal piano dei moti inter-individuali, governato dalla costrizione legale. Entrambi sono necessitati. Per il filosofo, infatti, «liberty, or freedome, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Oppo-

13. Nell'*Institutio Christianæ religionis*, Calvino intese la differenza «inter externum (ut vocant) et conscientia forum» al pari di quella che sussiste «inter terrenum et conscientia forum», vale a dire, tra le corti di giustizia secolari e il tribunale di Dio (GIOVANNI CALVINO, *Institutio Christianæ religionis*, II, a cura di A. Tholuck, Berolini, apud Gustavum Eichler, 1834, IV.10.3, p. 289 e IV.10.5, p. 290). Invero, per il riformatore religioso, «duplex esse in homine regimen: alterum spirituale, quo conscientia ad pietatem et ad cultum Dei instituitur: alterum politicum, quo ad humanitatis et civilitatis officia, quæ inter homines servanda sunt, homo eruditur. Vulgo appellari solent iurisdictio spiritualis et temporalis, non impropriis nominibus [...] Nam illa in animo interiori sedem habet: hæc autem externos mores duntaxat componit. [...] Sunt enim in homine veluti mundi duo, quibus et varii reges et varia leges præesse possunt». Ivi, I, III.19.15, p. 82.

14. *Leviathan*, cit., III.37, p. 696: «a private man has alwaies the liberty, (because thought is free,) to beleeve or not beleeve in his heart, those acts that have been given out for Miracles».

15. *Meditationes de prima philosophia*, cit., *Obiectio II*, Ad Meditationem secundam. *De natura mentis humanæ*, p. 235.

16. *Leviathan*, cit., III.32, p. 578: «for Sense, Memory, Understanding, Reason, and Opinion are not in our power to change; but alwaies and necessarily such, as the things we see, hear, and consider suggest unto us; and therefore are not effects of our Will, but our Will of them». Per risolvere il problema dell'ordine politico, Hobbes deve dunque spiegare come l'obbedienza possa divenire oggetto di volontà, sapendo che essa è determinata da «Sense, Memory, Understanding, Reason», ossia, dal senso e dalla razionalità umane. In breve, il filosofo è chiamato a dimostrare la *cum-scientia* (conoscenza di fatto e causale) necessaria all'obbligazione politica.

sition, I mean externall Impediments of motion;) and may be applyed no lesse to Irrational, and Inanimate creatures, than to Rationall». ¹⁷ Lungi dal concedere al pensiero la licenza di auto-determinarsi, Hobbes lo incluse nel proprio resoconto meccanicistico della realtà, per cui non esistono che corpi e movimento e ogni moto è deterministicamente causato dall'esterno. ¹⁸ Nondimeno, egli era consapevole del fatto che comandi e pene, di per sé, nulla possono nei confronti delle convinzioni più radicate dei singoli. È in quest'ottica che occorre leggere le ripetute difese pronunciate dal filosofo contro il feroce *crucifige* perpetrato dalle autorità ecclesiastiche nei confronti degli eretici. ¹⁹ E nello stesso spirito Hobbes aveva rigettato come erronea e priva di fondamento la pretesa di una certa 'filosofia civile' «to extend the power of the Law, which is the Rule of Actions onely, to the very Thoughts, and Consciences of men, by Examination, and *Inquisition* of what they Hold, notwithstanding the Conformity of their Speech and Actions». ²⁰ Costringere gli individui ad accusarsi per le proprie opinioni, ove i loro atti non contravvengano alle leggi, è contro la legge di natura, ed è ancor più grave in materia di fede, se, come si insegna dal pulpito, le false credenze sono davvero scontate con tormenti eterni. ²¹

L'impotenza causale della legge sul pensiero poneva una difficoltà teorica maggiore. Ogniqualvolta le opinioni sulla conservazione individuale fossero entrate in conflitto con le norme positive, perfino gli atti dei sudditi sarebbero stati sottratti al controllo del sovrano. Hobbes sapeva che, in tutti quei casi in cui ne va della *salus* personale, l'uniformità e l'obbedienza non possono essere imposte per legge al credente come al suddito, essendo piuttosto abbracciate «for conscience sake». ²² Nell'accogliere l'in-

17. Ivi, II.21, p. 324.

18. *De corpore*, cit., II.9.7, p. 173: «la causa del movimento può essere unicamente in un corpo contiguo e mosso».

19. *Leviathan*, III.42, pp. 800-802, ove Hobbes avversa la scomunicazione degli eretici; *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, IV, pp. 407-408. Si rammenta che l'eresia, nel capitolo 42 del *Leviathan*, è definita come «a private opinion, obstinately maintained, contrary to the opinion which the Publique Person (that is to say, the Representant of the Common-wealth) hath commanded to be taught», p. 920.

20. *Leviathan*, IV.46, p. 1096.

21. *Ibidem*.

22. Ivi, III.42, p. 922 e IV.46, p. 1095.

segnamento paolino dell'*Epistola ai Romani*, 13: 1-7, secondo cui occorre sottomettersi alle autorità costituite non per timore o debolezza — che è poi lo stesso —²³ ma per ragioni di coscienza, «as they are ordained by God for our benefit»,²⁴ Hobbes non intendeva appacificare opportunisticamente il fedele. Egli riconosceva il peso che, nei secoli, con la trasformazione della θεοσέβεια nella θεολογία scolastica,²⁵ la convinzione e la scelta individuali avevano assunto nel vincolare i soggetti all'obbedienza, scalzando la nuda efficacia giustificatoria della protezione statale. Nella *Prefazione ai lettori* del *De cive*, il filosofo aveva rievocato con toni quasi nostalgici la «semplicità» (*simplicitas*) dei tempi in cui regnava «la pace e l'età dell'oro», poiché l'ignoranza della filosofia morale colmava gli animi in luogo di una «dotta stupidità» (*docta stultitia*) nutrita di teorie mendaci:

i sovrani non avevano da chiedere il riconoscimento del loro potere, non avevano che da esercitarlo. Non difendevano la loro autorità con teorie, ma l'usavano per punire i malvagi e difendere gli onesti. A loro volta, i cittadini non misuravano la giustizia secondo le opinioni di persone private, ma secondo le leggi dello Stato, ed erano mantenuti in pace non da discussioni, ma dalla forza di chi comandava. Anzi, veneravano il potere supremo come una divinità visibile, sia che risiedesse in un uomo solo, o in un'assemblea. E non si aggregavano ai sobillatori e agli ambiziosi, come ora, per sovvertire lo Stato, poiché non potevano neppure concepire di distruggere un ordinamento che serviva a conservarli.²⁶

23. Ivi, IV.42, p. 922: «they [the new made Christians] ought to obey them [the Powers constituted over them], not for fear of their wrath, but for conscience sake [...] it is not therefore for want of strength, but for conscience sake, that Christians are to tolerate their Heathen Princes, or Princes [...] that authorize the teaching of an Errour».

24. Ivi, IV.46, p. 1095.

25. *De corpore*, cit., *Lettera dedicatoria*, p. 64. Hobbes allude alla corruzione della *pietas* cristiana delle origini perpetrata dalla Scolastica, allorché le sentenze della Sacra Scrittura furono commiste a dottrine erranee tratte dalla *Fisica* e dalla *Metafisica* aristoteliche. Confondendo la fede con speculazioni che hanno una parvenza di razionalità, i teologi poterono ergersi a tutela dell'ortodossia in vista della salvezza ed impadronirsi di un potere smisurato, al costo delle innumerevoli controversie e guerre che dilaniarono il mondo cristiano.

26. *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., *Prefazione ai lettori*, pp. 65-66. Così riporta il testo originale del *De cive*, cit., *Præfatio ad lectores* p. 144: «principes potestatem summam non postulabant, sed exercebant. Imperium suum

E nel *Leviathan*, come nel *De corpore*, Hobbes aveva ripetuto che, se la scienza è una prerogativa dell'uomo, tra tutte le creature viventi, lo stesso avviene per il «privilegio dell'assurdità», che è una sorta di pazzia.²⁷ Pertanto, «as men abound in copiousnesse of language; so they become more wise, or more mad than ordinary. Nor is it possible without Letters for any man to become either excellently wise, or [...] excellently foolish».²⁸ Tra la saggezza prodotta dalla conoscenza scientifica e la follia innescata dalle dottrine erranee, si colloca la prudenza naturale, frutto dell'esperienza: non abbisognando dell'uso della parola, essa è comune agli uomini e alle bestie, ed è ciò che rende la condizione degli ignoranti «migliore e più nobile» del cadere in assurde regole generali, come fa chi sragiona o accoglie ragionamenti errati d'altri. Infatti, «ignorance of causes, and of rules, does not set men so farre out of their way, as relying on false rules, and taking for causes of what they aspire to, those that are not so, but rather causes of the contrary».²⁹ Tale era, per Hobbes, la situazione in cui verteva il *common man* del tempo, essendo stato ridotto all'impotenza più radicale da «falsi insegnanti» bramosi di soggiogarlo nel nome di Dio.³⁰ Con «the caharacters of mans heart, blotted and confounded as they are, with [...] erroneous doctrines»,³¹ l'individuo era stato allontanato dalla «semplicità» o «ignoranza» naturale — vale a dire, dall'immaginazione e dal senso che non sono soggetti ad assurdità — senza poter entrare in possesso della scienza. Quel che è peggio, è che il sapere mendace aveva instillato nell'uomo comune la presunzione di conoscere, rendendogli impossibile una schietta lettura di sé o l'apprenderla da chi era davvero in grado di ammaestrarlo.³² Accecato dalle menzogne e divenuto ormai sordo alle cor-

non argumentis, sed hominum sceleratorum quidem pœna, proborum vero defensione tuebantur. Vicissim cives justitiam non sermonibus hominum privatorum, sed legibus civitatis metiebantur: nec disputationibus, sed vi imperii in pace continebantur. Imo potestatem summam, sive in uno homine, sive in uno concilio ea resideret, tanquam divinitatem quandam visibilem venerabantur. Itaque ambitiosis perditisve hominibus ad evertendum civitatis statum minime, ut nunc, se adjugebant. Nam ut eam rem, per quam conservabantur ipsi, conservatam esse nollent, in animum inducere non poterant».

27. *Leviathan*, cit., I.8, p. 122; *De corpore*, cit., I.3.8 e I.5.1, p. 64.

28. *Leviathan*, cit., I.4, pp. 56 e 58.

29. *Leviathan*, I.5, p. 74.

30. Ivi, III.43, p. 928.

31. Ivi, *Introduction*, p. 18.

32. Ricolmi di «parole barbare e strane, o di parole usate in un modo che è

rezioni, il *common man* aveva subito un grave ottundimento delle proprie capacità naturali. La sua ignoranza di una sicura regola delle azioni era assoluta. La schiavitù, nondimeno, era perpetrata nel nome e sotto la pacificante parvenza della libertà.

Nell'epoca in cui ogni obbligo si era tramutato in una questione di coscienza, l'individuo andava in cerca della salvezza sforzandosi di applicare i comandamenti divini ai casi concreti con la maggior precisione possibile dopo la caduta dalla grazia. I capitoli d'apertura del libro della *Genesi* narravano, infatti, della cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre, adducendo la debolezza e la caducità che ne erano seguite per spiegare la necessità della redenzione dell'uomo dal peccato. Nel comporre un dato basilare della fede cristiana con il caposaldo della morale aristotelica, i teologi avevano ricondotto l'impossibilità di un'etica scientifica alla condizione spirituale dell'umanità causata dal peccato originale. Una volta lasciatisi alle spalle il giardino dell'Eden, l'uomo poteva dunque cadere in errore, ma anche rialzarsi e intraprendere con fatica la via della salvezza; in lui — o, meglio, nella sua coscienza — erano sopravvissuti i germi della legge morale primitiva, cui il libero arbitrio aveva la facoltà di commisurare o meno la condotta. Secondo i precetti della casuistica, al giudizio individuale era rimessa ogni applicazione dell'universale al caso concreto, in vista del da farsi; sulla scorta, poi, degli insegnamenti di Medina e Suarez, dinnanzi al ragionevole dubbio e alla più intima convinzione del singolo, persino la legge era spogliata della propria autorità. Eppure, agli occhi di Hobbes, l'enfasi posta dai gesuiti sull'obbiezione di coscienza e sulla libertà con cui il fedele si espone di volta in volta all'errore conferendo alla condotta umana uno statuto morale sviava maliziosamente i soggetti da una sicura salvezza. Lungi dal porre un argine all'abiezione o dal realizzare l'individuo, la libertà di commettere peccato non era che arbitrio, concesso all'unico fine del controllo. Privati di regole certe di condotta e, perciò, assaliti dal dubbio e dal timore di venir meno ai propri obblighi di fronte a Dio, i credenti erano indotti ad affidarsi come pecorel-

altro da quello che è di uso comune nella lingua latina», gli scritti dei teologi scolastici avevano per Hobbes la proprietà «not onely to hide the Truth, but also to make men think they have it, and desist from further search». Ivi, IV.46, p. 1098.

le smarrite alle direttive del pastore spirituale. Grazie alla casuistica, una pseudo-scienza che ambiva alla previsione di tutte le possibili circostanze pratiche per risolvere qualsiasi dilemma di coscienza, la quotidianità del fedele si trovava avviluppata in una fitta rete di regole; norme d'ogni tipo trattenevano con sistematicità i comportamenti individuali per dirigerli — in fin dei conti — ove meglio credessero, prospettando sanzioni eterne per punire gli atti di disobbedienza. Con il rigore adoperato da canonisti e teologi per definire un sistema pervasivo di leggi e pene, la disciplina del foro interno non aveva nulla da invidiare ai tribunali secolari. Anzi, essa era riuscita a sorpassarli in una duplice direzione. D'un canto, il confessore poteva spingersi nei recessi più intimi dell'io che erano preclusi all'occhio delle norme positive, scrutando e amministrando i pensieri e le intenzioni degli uomini. Se, in origine, la *cum-scientia* privata costituiva il «teatro» degli atti individuali cui solo Dio è testimone, assieme al soggetto,³³ la Chiesa di Roma vi aveva impiantato la propria corte di giustizia, saldando i trascorsi semantici di 'esser conscî' con la tradizione giusnaturalistica. Dall'altro canto, poiché le pene previste per i trasgressori degli obblighi di coscienza non compromettevano soltanto la felicità terrena, ma anche la salvezza eterna, la costrizione psichica esercitata dai poteri indiretti era più efficace di qualunque misura coercitiva fosse messa in atto dallo stato.

Benché il Papa avesse eretto il proprio impero sulle spoglie della romanità facendo leva sulle coscienze, egli non era l'unico a comandare gli uomini nel nome di Dio. Invero, nemmeno con la spaccatura dell'unità cristiana, l'assoggettamento spirituale del credente terminò. Certo, il protestantesimo aveva prodotto un profondo rinnovamento della coscienza europea; eppure, persino il suo dominio assunse forme nuove. Pur essendo diverse sul piano dottrinale, liturgico e organizzativo, le varie chiese che avevano aderito alla riforma protestante risultavano unite su un motivo di fondo. Esse condividevano la fiducia nella sovranità assoluta della grazia di Dio, che sola salva l'uomo, e il ripudio di ogni legalismo che pretenda di assicurare la salvezza. Per i protestanti, la cacciata dal paradiso terrestre aveva

33. Si rammenterà che lo stadio germinale d'una siffatta 'coscienza' era diffusa nel paganesimo, sebbene, a con-sapere i misfatti dell'io, fossero le divinità che popolavano il pantheon tradizionale o una delle svariate concettualizzazioni filosofiche del divino.

comportato la radicale corruzione dell'umanità, rendendola incapace di conseguire la virtù, di auto-realizzarsi nella prassi. Venuti meno il libero arbitrio e il binomio fede e opere cari al cattolicesimo, anche le fondamenta della casuistica erano state smantellate. I riformati, infatti, rigettarono con forza il punto fermo da cui tutte le successive riflessioni teologiche sulla coscienza avevano preso le mosse, la dottrina che riconosceva all'uomo un incorrotto potere naturale di discernere il bene dal male. La coscienza, tuttavia, non perse la propria centralità nella vita religiosa e morale del credente. A seguito della caduta dalla grazia e del decadimento spirituale dell'uomo, la fede in Cristo divenne il suo nuovo contenuto.³⁴ *Mutatis mutandis*, il compimento della vita umana si sarebbe sempre realizzato mediante l'obbedienza a Dio e, perciò, attraverso la soggezione del credente ai pastori spirituali che, soli, avrebbero potuto condurlo verso la vera fede.

In breve, nella coscienza del *common man* il «Regno delle Tenebre» aveva la propria giurisdizione. I suoi caratteri erano stati a tal punto contraffatti, da impedire agli individui un corretto utilizzo delle proprie facoltà naturali e, quindi, di comprendere che le ragioni dell'obbedienza riposavano nella tutela del sistema dei bisogni, nella garanzia della conservazione che soltanto la contro-violenza statale può assicurare. Perché il *Common-wealth* potesse costituirsi e conservarsi, occorre che esso si reggesse su un'unica *cum-scientia*: solamente la conoscenza condivisa dei doveri degli uomini avrebbe potuto rendere il *wealth* davvero *Common*, radicando lo stato nell'utilità generale o inter-esse. La pace e l'ordine riposavano sull'obbedienza; e, benché quest'ultima non potesse affatto essere prescritta per legge poiché il pensiero è libero, avrebbe potuto scaturire

34. La riflessione luterana sulla coscienza è indagata dal prezioso studio di MICHAEL GEORGE BAYLOR, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, cit., pp. 209-272; per quel che attiene all'idea di coscienza in Calvino, si rinvia a DAVID BOSCO, *Conscience as Court and Worm: Calvin and the Three Elements of Conscience*, «Journal of Religious Ethics», XIV, 2, 1986, pp. 333-355. È sintomatica della nuova sensibilità religiosa la definizione che il riformatore francese ha offerto del concetto. Nella *Christianæ religionis institutio* (edita per la prima volta a Basilea nel 1536, e poi ampliata nelle edizioni del 1545, 1550 e 1559), III.19.15, Calvino si appella all'etimologia di *conscientia* per definirla come «sensus [...] divini iudicii, quasi sibi adiunctus testis»: «enim quiddam inter Deum et hominem medium: quia hominem non patitur in se ipso suppressere quod novit, sed eousque persequitur, donec ad reatum adducat».

dall'edificazione delle coscienze. Se Hobbes si era dato tanta pena per sottoporre a critica e correggere le opinioni e le dottrine teologiche del tempo, oltre che per mostrare i principî costitutivi di uno stato ben ordinato, era per compiere un intero programma di riforma — ossia, di «Education, and Discipline»³⁵ — del 'senso comune'. In quest'ottica, il filosofo concepì la maggiore delle opere politiche come il manifesto di un'istruzione pubblica rinnovata. Com'egli ammise nella *Revisione e conclusione*, il *Leviathan* avrebbe potuto essere stampato con profitto e insegnato nelle Università con profitto perfino maggiore:

for seeing the Universities are the Fountains of Civill, and Morall Doctrine, from whence the Preachers, and the Gentry, drawing such water as they find, use to sprinkle the same (both from the Pulpit, and in their Conversation) upon the People, there ought certainly to be great care taken, to have it pure, both from the Venime of Heathen Politicians, and from the Incantation of Deceiving Spirits.³⁶

Con il proprio manuale di etica e politica, Hobbes avrebbe finalmente spezzato il giogo dell'uomo comune, emancipandolo dall'ambizione di chi ordisce contro lo stato.

7.1.1. Dagli «agitatori» in buona fede agli «ingannatori» con la coscienza cauterizzata: il nuovo profilo del 'nemico'

Più di un decennio era ormai trascorso dalla circolazione di alcune copie manoscritte degli *Elements of Law*: l'unità del *Common-wealth* — il definitivo trionfo di *Leviathan* su *Behemoth* — costituiva infatti l'esito di un lungo percorso intellettuale. In un'epoca pervasa dalla *docta stultitia*, in cui «men call not onely for Peace, but also for Truth»,³⁷ una dimostrazione pur chiara e puntuale dei fondamenti del vivere civile non sarebbe bastata a vincere l'obbedienza dei sudditi. Hobbes aveva compreso di non poter arrestarsi ai guadagni degli *Elements of Law* e del *De cive*, ma di dover

35. *Leviathan, A Review, and Conclusion*, p. 1132.

36. Ivi, p. 1140.

37. Ivi, p. 1139.

coronare i propri sforzi con una terza opera di argomento politico. Rispetto ai trattati precedenti, tuttavia, il *Leviathan* non si sarebbe limitato a perfezionare e a rendere più solido l'impianto dimostrativo hobbesiano: avrebbe messo in atto una nuova strategia. A dimostrarlo, è il notevole ampliamento della materia teologica trattata, che ha all'incirca raddoppiato l'estensione complessiva dell'opera del 1651 rispetto agli scritti del 1640 e 1642. Si tratta di un mutamento di portata straordinaria per un filosofo materialista tacciato d'ateismo, sostenitore della tesi per cui «la filosofia esclude da sé la teologia». ³⁸

Sebbene non sia sfuggito ai commentatori, un simile dato non ha mai smesso di interrogarli circa le cause, il valore e la genuinità dell'interesse teologico hobbesiano. ³⁹ Eppure, come ha mostrato, più di recente, il lavoro di Talaska, l'interessamento di Hobbes per la teologia, di per sé, non era punto nuovo: un terzo della «biblioteca personale» del filosofo ad Hardwick era dedicata ai *libri theologici*, a dimostrazione del rilievo assunto dalla disciplina nella παιδεία del giovane studioso. ⁴⁰ Le dottrine dei teologi erano imprescindibili per chi volesse occuparsi di filosofia civile in uno stato cristiano, persino nel caso in cui costituissero un mero obiettivo polemico: su di esse, infatti, la coscienza dell'uomo comune era stata plasmata. Fin dalla *Prefazione ai lettori* del *De cive*, Hobbes aveva lamentato l'assenza di una «teoria dei doveri ben insegnata», stabilendo che lo scontro di opinioni in materia morale e religiosa è la sorgente di ogni instabilità negli stati e il problema primario contro cui egli aveva diretto la propria scienza politica. ⁴¹ Il filosofo confidava nel fatto che, se gli uomini avessero conosciuto le regole delle azioni con la medesima certezza con cui conoscono i teoremi geometrici, sarebbero state debellate «l'ambizione e l'avidità, il cui potere s'appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto», riportando la pace. ⁴² Una volta affrancato dall'illusione di conoscere, l'uomo comune avrebbe distinto con

38. *De corpore*, cit., I.1.8, p. 77.

39. THOMAS HOBBS, *Scritti teologici*, a cura di Arrigo Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 7.

40. RICHARD A. TALASKA, *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, cit., p. 21.

41. *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., *Prefazione ai lettori*, p. 64.

42. Ivi, *Lettera dedicatoria*, p. 60.

esattezza i «concittadini» dai «nemici» (*hostes*) e dalle «spie» (*exploratores*), vale a dire, da quanti non intendono restar soggetti all'autorità civile pur continuando a vivere nello stato e traendone protezione.⁴³ Così, per una buona volta, il *common man* avrebbe smesso d'accettare imprudentemente quel che demagoghi, confessori o casuisti gli gabellavano, in pubblico o in segreto, «come parola di Dio» e li avrebbe denunciati, preservando l'unità statale.⁴⁴

Malgrado Hobbes avesse le idee chiare sulle cause dell'instabilità politica e sui rimedi necessari a combatterle, il veleno delle dottrine mendaci e sediziose era penetrato troppo a fondo nel corpo artificiale perché il suo programma potesse fungere da antidoto. L'obiettivo fondamentale del filosofo, come si è visto, consisteva nel trascendere le divergenze morali e religiose con una conoscenza scientifica dei doveri civili; perché, poi, un simile risultato potesse esser raggiunto, Hobbes avrebbe dovuto rimuovere l'ostacolo maggiore alla riuscita del proprio progetto, confutando l'obiezione, sollevata dai poteri indiretti, per cui l'obbedienza dovuta a Dio è incompatibile con quella che si deve al sovrano. Nel *De cive*, perciò, egli si era curato di dimostrare «virtutis moralis officiorumque civilium elementa [...] evidentissima connexion»;⁴⁵ quindi, aveva mostrato come la legge naturale e morale sia una legge divina, addentrandosi nella lettura del Regno di Dio quel tanto che basta da togliere ogni contraddizione «inter dictata Dei per naturam, et legem Dei traditam in Scripturis»,⁴⁶ per poter, infine, concludere che nello stato cristiano non v'è contrasto fra gli ordini di Dio e quelli del sovrano⁴⁷ e che l'obbedienza alle leggi e la fede in Cristo costituiscono gli unici requisiti per entrare nel regno dei cieli.⁴⁸ Tuttavia, la costruzione teorica hobbesiana non era priva di falle. Trattando, nel capitolo dodicesimo, de *Le cause che possono disgregare dall'interno uno stato*,

43. Ivi, *Prefazione ai lettori*, p. 72. È evidente come il profilo hobbesiano del 'nemico' coincida con il ritratto dell'estrema malvagità delineato nel secondo libro della *Repubblica* platonica: in entrambi i casi, il vizio riesce, con l'inganno, a spacciarsi per virtù, massimizzando il proprio utile. Tuttavia, l'intellettualismo socratico-platonico avrebbe negato che si possa peccare volontariamente.

44. Ivi, *Prefazione ai lettori*, p. 73.

45. *De cive*, cit., *Epistola dedicatoria*, p. 139.

46. Ivi, I.4.1 e *Epistola dedicatoria*, p. 139.

47. Ivi, III.18.13.

48. Ivi, III.18.2.

Hobbes aveva senz'altro individuato una serie di dottrine sediziose che derivavano dalle falsità dei filosofi greci e romani, dei teologi e degli studiosi di diritto; eppure, quando si era trattato di additare i responsabili del dissolvimento del corpo politico, il filosofo era parso perdere qualche colpo. In primo luogo, egli si era rivolto agli «agitatori del popolo», prendendo di mira gli ambiziosi esperti di retorica e privi di saggezza e, sullo sfondo, gli ingenui insegnanti di scuole e Università, che dalle loro cattedre diffondono in tutto il popolo le teorie mendaci. Quindi, aveva posato lo sguardo sulla stupidità del volgo, adducendola come concausa della dissoluzione dello stato.⁴⁹ Eppure, per quanto Hobbes avesse identificato una triplice responsabilità nel delitto, nessuno dei colpevoli sembra davvero attagliarsi al profilo del 'nemico'. Il popolo turlupinato costituisce, a conti fatti, la parte lesa. I docenti, dal canto loro, non sono contrari allo stato, ma si limitano a cooperare «ingenuamente» (*per inscitiam*).⁵⁰ Tra gli artefici dello smembramento dell'unità statale non resterebbero che gli ambiziosi, con la loro eloquenza efficace, disgiunta dalla sapienza. Ma ecco che il filosofo aggiunge: «neque enim imbuere populum absurdis illis opinionibus paci et societati civili contrariis possent, nisi ipsi easdem tenerent; quod ignorantiae majoris est, quam quæ possit cadere in hominem sapientem».⁵¹ Al punto decisivo, il 'nemico' gli sfugge sotto gli occhi. C'è chi sovverte lo stato per stupidità, chi a propria insaputa, chi per ambizione senza «rerum scientia»; in breve, tutti agiscono per ignoranza, vittime delle proprie passioni. Perfino colui che plagia il popolo con il potere psicagogico della parola è preda di un inganno. Sotto questa luce, le stesse dottrine sediziose di filosofi, teologi e legisti non sarebbero che dei vaneggiamenti d'animi accecati dall'ostinatezza. Il programma d'individuazione e denuncia del 'nemico' illustrato nella *Prefazione ai lettori* restava, dunque, senza un seguito. Attribuendo all'ambizioso un'ignoranza del tutto identica alla rozzezza di chi pretendeva soggiogare, il filosofo ne avrebbe forse fatto un fanatico (*animus [...] commotus*); in ogni caso, tuttavia, il sovvertitore non sarebbe apparso dissimile da uno sprovveduto.⁵²

49. Ivi, II.12.12-13, pp. 294-296.

50. Ivi, II.12.13, p. 295.

51. *Ibidem*.

52. Nel sostenere che l'ambizioso è privo di saggezza, Hobbes gli negava sia

Nella misura in cui chi ignora il vero non è pienamente consapevole di quel che fa, il capitolo dodicesimo disattendeva l'intento programmatico di Hobbes o, quantomeno, lasciava emergere una discrepanza. Invero, se si considera che, accanto alle note esplicative, alle polemiche, e alla *Lettera dedicatoria* a William Cavendish, la *Prefazione ai lettori* compariva nella seconda edizione del *De cive*, stampata ad Amsterdam nel 1647 a cura di Sorbière, lo scarto diviene il sintomo di un approfondimento riflessivo. Hobbes ritorna ai temi portanti della propria opera con occhi nuovi, dilatandone gli orizzonti: in breve, nella *Prefazione*, il filosofo sembra volgere il primo sguardo verso il *Leviathan*. Nel 1647, la lotta ingaggiata da Hobbes contro le dottrine morali erranee doveva aver cominciato a mostrare i primi limiti. Era tempo che i guadagni conseguiti nel *De cive* e negli *Elements of Law* fossero messi al vaglio. Sebbene non mancassero delle significative differenze nell'impianto argomentativo e nella discussione di alcuni aspetti teorici particolari, le due opere erano legate da una sostanziale continuità.⁵³ Lo stesso capitolo dodicesimo del *De cive* aveva, nell'ottavo capitolo della seconda parte degli *Elements of Law*, il proprio corrispettivo: analoghe dottrine erranee sono, anzitutto, prese in esame e confutate come meri «pretesti per la ribellione» e, nelle battute finali, sono identificati gli autori della rivolta. Sebbene non si faccia parola né degli insegnanti né del volgo, l'identikit del sovversivo non solo coincide alla perfezione con l'immagine offertane nel 1642, ma è anche argomentato con maggior dovizia di dettagli.⁵⁴ Molta eloquenza e poca saggezza permangono le sole doti necessarie all'agitatore.

L'andamento degli eventi, purtroppo, sembrava smentire la linearità dell'approccio hobbesiano. Per quanto il filosofo avesse individuato gli

la prudenza che la conoscenza causale di ciò che è giusto e ingiusto, buono e dannoso per l'uomo, come aveva più diffusamente spiegato negli *Elements of Law*, II.8.13.

53. Negli *Elements of Law* sono già abbozzate le dottrine salienti del *De cive*: le leggi naturali e morali sono anche leggi divine «e debbono quindi accordarsi, o almeno non essere in contrasto con la parola di Dio rivelata nella Sacra Scrittura», I.18.1 e II.10.7; negli stati cristiani l'obbedienza a Dio e all'uomo stanno bene insieme, II.6.11; la fede in Cristo e la giustizia concorrono alla salvezza, II.6.10; è necessario, per mantenere i sudditi in pace, istruire la gioventù nella vera moralità e nella politica, II.9.8.

54. Dai ben quattro paragrafi degli *Elements of Law* (II.8.12-15.) si passa ai soli due del *De cive* (II.12.12-13).

agenti patogeni del corpo politico e formulato una diagnosi, il malato non accennava alcun segno di ripresa. Se la degradazione morale degli individui fosse derivata unicamente dall'ignoranza, dimostrando con chiarezza le autentiche norme di condotta, Hobbes avrebbe dovuto riportare l'unità e la pace nello stato. Del resto, non era forse vero che la filosofia civile «antiquior non sit [...] libro *De Cive*» ch'egli stesso aveva scritto?⁵⁵ Eppure, malgrado il lume della verità avesse preso a risplendere, i ravvedimenti non erano stati numerosi. I cosiddetti 'ignoranti' avevano proseguito lungo il cammino già battuto. Negli anni che seguirono la ristampa del *De cive*, Hobbes dovette rendersi conto d'aver offerto uno spaccato troppo semplicistico del problema che aveva assunto su di sé. Egli aveva commesso l'errore di sottovalutare il nemico e la gravità dei danni subiti dall'intera compagine statale. Le «parole appassionate» dell'agitatore, la sua eloquenza affatto priva di saggezza, non sarebbero bastate a spiegare l'intenzionale sistematicità con cui la *forma mentis* dell'uomo comune era stata plagiata. Forse, il potere psicagogico del linguaggio figurato avrebbe fatto il caso di un imbonitore o dei retori e sofisti dell'antichità. Di certo, tuttavia, non sarebbe stato sufficiente a ordire il travisamento metodico del vero con cui un regno di tenebra signoreggiava la mente e gli impulsi primordiali dell'uomo. Il profilo psicologico di manipolatori e manipolati su cui Hobbes aveva tarato il farmaco contro la dissoluzione della comunità politica fino al 1642 peccava d'ingenuità, imponendo sostanziali modifiche: ai primi, occorreva riconoscere il disegno deliberato di intrappolare le masse nella tela di teorie assurde e senza senso,⁵⁶ nonché la spregiudicatezza e la conoscenza necessarie per riuscirvi; ai secondi, invece, andava attribuita non una stupidità *tout court*, ma la *docta stultitia* della *Prefazione ai lettori*. Nell'insieme, si trattava di escogitare una strategia del tutto nuova, che potesse far fronte non solo all'ingiustizia, ma alla «double iniquity» dell'ipocrisia.⁵⁷ Per permettere all'uomo comune di rientrare in possesso delle capacità naturali, Hobbes doveva dar battaglia su due fronti.

55. *De corpore*, cit., *Epistola dedicatoria*.

56. Si rammentino le efficaci parole del *De corpore*, cit., I.3.8, p. 32: «habet enim oratio (quod dictum olim est de *Solonis* legibus) simile aliquid telæ aranearum; nam hærent in verbis et illaqueantur ingenia tenera et fastidiosa, fortia autem perrumpunt».

57. *Behemoth*, in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London,

Anzitutto, la pervasività dell'inganno architettato dai poteri indiretti imponeva una confutazione sistematica delle «phantasticall and false Doctrines» con cui falsi insegnanti comandavano il popolo nel nome di Dio «for their private benefit». ⁵⁸ Benché fosse già il frutto di un ampliamento significativo, ciò ch'era stato «adjectum [...] de regno Dei» nel *De cive* rispetto agli *Elements of Law* risultava insufficiente. ⁵⁹ Mentre nel 1640 la problematica religiosa era stata abbozzata in qualche capitolo, nel 1642 aveva assunto la dignità di una parte a sé stante del trattato, quella conclusiva. Nondimeno, perché l'«Empusa metaphysica» potesse esser scacciata dalla «cittadella della fede cristiana», ⁶⁰ ossia, dalla coscienza degli uomini, occorreva un'approfondita e perspicua disanima delle Sacre Scritture e dei metodi con cui erano state contraffatte. Ne sarebbe emerso un quadro a tinte fosche, pervaso dall'ottenebramento spirituale dei più e dalla lucida ambizione manipolatrice di pochi. L'immagine degli inesperti ed incolti «agitatori» con facilità di favella era lontana. Per la prima volta, emergeva la trama di un inganno dall'inedita portata storica e concettuale. A partire dal Medioevo, tecniche esegetiche spregiudicate unite all'astuta mescolanza della rivelazione con la demonologia pagana, la «vana ed erronea filosofia dei Greci» e con storie e tradizioni finte o incerte avevano popolato le coscienze di errori e assurdità, impedendo il naturale esercizio dei sensi e della ragione umani. ⁶¹ Per vincere la costrizione psichica che assoggettava gli individui, i sotterfugî e gli espedienti che avevano permesso al potere ecclesiastico di logorare l'autorità statale dovevano esser messi a nudo. Soltanto allora, l'insegnamento della vera regola del vivere avrebbe sortito il proprio effetto, e ricondotto lo stato all'unità.

Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, VI, p. 165. Nell'opera, pubblicata postuma, Hobbes riconduce «all kinds of injustice, and all kinds of folly» che dilagavano in Inghilterra tra il 1640 e il 1660 a due distinte cause: «hypocrisy and self-conceit, whereof the one is double iniquity, and the other double folly».

⁵⁸ *Leviathan*, cit., III.43, p. 928.

⁵⁹ *De cive*, cit., *Epistola dedicatoria*, p. 139.

⁶⁰ *De corpore*, cit., *Epistola dedicatoria*.

⁶¹ *Leviathan*, cit., IV.44, p. 958.

7.1.2. La coscienza come motivo unificante delle innovazioni del
Leviathan

In secondo luogo, era necessario dar seguito all'intento programmatico del 1647, smascherando una volta per tutte il nemico. Dopo un soggiogamento plurisecolare consumatosi nell'illusione della verità, confutare le dottrine erranee non sarebbe bastato a ristabilire l'ordine. Giacché la coscienza individuale era stata traviata al punto da fremere per gli spiriti incorporei, scambiare l'assurdo per il vero e gli impostori per autentiche guide di condotta, con difficoltà avrebbe abbandonato le antiche abitudini. Per quanto fossero viziate e condannassero l'individuo all'infelicità, erano pur sempre le movenze che egli meglio conosceva. L'unico modo per rimuovere i caratteri «scribacchiati e confusi» dall'animo umano e poter, così, sgominare il «regno delle tenebre» consisteva, perciò, in una polarizzazione dello scontro. Bisognava trarre la «confederazione di ingannatori» al di fuori dell'oscurità.⁶² Se l'uomo comune avesse visto i falsi insegnanti come «nemici» e «spie», comprendendo di esser vittima di una frode, avrebbe finalmente inteso l'ineluttabilità della propria obbedienza al sovrano: egli solo, infatti, avrebbe potuto garantirgli la protezione necessaria alla salvezza. Così, al principio della quarta parte del *Leviathan*, Hobbes innalzò il livello dello scontro, identificando «the Enemy» — colui che «has been here in the Night of our naturall Ignorance, and sown the tares of Spirituall Errors» — con i «seducing Spirits [...] that play the part of lyars», vale a dire, gli ipocriti.⁶³ Il nuovo profilo psicologico spazzava il ritratto del sovvertitore convinto delle «idee assurde e deleterie per la società» che inculcava nel popolo con la magia della parola.⁶⁴ Questi, pur essendo ambizioso, s'ingannava da sé; gli spiriti seduttori, invece, dicevano menzogne «with a seared conscience, that is, contrary to their own knowledge».⁶⁵ L'espressione, tratta dalla *Prima lettera a Timoteo*, 4: 1-2,

62. Ivi, IV.44, p. 956. In questi termini Hobbes definisce «the Kingdome of Darknesse»: «a Confederacy of Deceivers, that to obtain dominion over men in this present world, endeavour by dark, and erroneous Doctrines, to extinguish in them the Light, both of Nature, and of the Gospell; and so to dis-prepare them for the Kingdome of God to come».

63. Ivi, IV.44, p. 958.

64. *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., II.12.12, p. 245.

65. *Leviathan*, cit., IV.44, p. 958.

non ha precedenti negli *Elements of Law* e nel *De cive* e ricorre soltanto nel *Leviathan* latino.⁶⁶

Nondimeno, essa è degna di nota per due motivi. In primo luogo, dimostra un significativo approfondimento del problema del male. Per la prima volta, Hobbes aveva attribuito al 'nemico' l'intenzione deliberata di ingannare, aggravando l'accusa a carico di chi sconfiggeva l'unità politica. Come aveva spiegato, a proposito *Dei crimini, delle scuse e delle attenuazioni*, il capitolo ventisette del *Leviathan*, «praemeditation aggravateth»: quando si compie un crimine sulla scorta di una passione subitanea, la comune infermità della natura umana funge da attenuante; «but he that doth it with praemeditation, has used circumspection, and cast his eye, on the Law, on the punishment, and on the consequence thereof to human society; all which in committing the Crime, hee hath contemned, and postposed to his own appetite».⁶⁷ Il popolo e la «confederazione di ingannatori» non dividevano la medesima ignoranza: se la «stupidità» dei più poteva dirsi «dotta», era perché derivava dalle dottrine che pochi avevano contraffatto ad arte, in spregio della legge divina e umana.⁶⁸ Malgrado crimine e peccato fossero concetti ben diversi,⁶⁹ su scuse ed aggravanti, il giudice e il confessore si sarebbero trovati in pieno accordo: in merito al trattamento della colpa, la disciplina del foro interno si era infatti definita sul modello dei tribunali secolari, riportando una traccia indelebile dei debiti contratti con il diritto romano. Nel suo meticoloso esame dei casi pratici, la teologia morale si rivolgeva, perciò, attorno a un punto fermo: il peccato più grave è quello compiuto contro la propria coscienza, ossia, contravvenendo consapevolmente alla legge naturale che è in noi; il proposito di trasgredirla invero denota l'assoluto disprezzo di Dio, che ne è l'autore. Pertanto, nel richiamare la fortunata locuzione paolina, Hobbes s'accingeva a combattere il nemico sul suo stesso terreno.

66. Ivi, p. 959: «per Hypocrisin falsiloquorum, quorum conscientia est cauterisata, id est eorum, qui falsa loquuntur contra suam ipsorum conscientiam».

67. Ivi, II.27, p. 474.

68. Nel medesimo capitolo, Hobbes si curava infatti di specificare che, mentre «presumption of Power aggravateth», «evill Teachers extenuate» il reato. Ivi, p. 472.

69. Come illustra l'apertura del capitolo ventisette del *Leviathan*, pp. 452 e 454.

In secondo luogo, l'aver ricompreso la trattazione del «regno delle tenebre» all'interno della «conscientia [...] cauterisata» dimostrava la centralità acquisita dalla coscienza nel *Leviathan* e nello stesso programma teologico-politico hobbesiano. Gli *Elements of Law* e il *De cive* avevano già stabilito che, sebbene i privati propendano a servirsi del termine 'coscienza' per indicare la mera «opinione di evidenza», l'autentico contenuto del foro interno coincide con le leggi di natura, ossia, con la vera filosofia morale. In breve, perché la *cum-scientia* potesse davvero corrispondere a una 'scienza condivisa' dall'intera umanità, come imponeva la sua etimologia, essa sarebbe dovuta derivare dal calcolo delle conseguenze dei vocaboli. Nondimeno, benché si trattasse di un guadagno significativo, nel prosieguo delle opere non aveva trovato che uno sviluppo lacunoso.⁷⁰ Bisognerà attendere la maggiore delle opere politiche per assistere alla svolta. Al termine di una lunga incubazione, la coscienza sarebbe divenuta il motivo unificante del trattato, nonché il *fil rouge* delle principali innovazioni teoriche che lo contraddistinguono.

Raccogliendo la ricca, ma frammentaria eredità dei Gentili, il cristianesimo aveva impresso al tema semantico della 'cum-scientia' un corso nuovo, che gli conferì un rilievo senza precedenti nella vita dei singoli e della comunità. A prima vista, la 'coscienza' dei commentarî biblici e dei trattati di teologia aveva condotto a compimento il progetto pagano di un dispositivo d'ordine, garante dell'auto-realizzazione individuale e della giustizia.

70. Tra le cause di disgregazione dello stato, Hobbes individua sia negli *Elements of Law* (II.8.5) che nel *De cive* (II.12.2) la dottrina teologica per cui «tutto ciò che un uomo fa contro la sua coscienza è peccato» (*Leviathan*, II.29), cercando di dimostrare che i sudditi non peccano mai nell'obbedire ai loro governanti. L'obbligazione in foro interno, infatti, implicava che la legge civile fosse vincolante soltanto nel caso in cui non contraddicesse i precetti incisi da Dio nel cuore umano. Fin dallo scritto del 1640, il *principium firmissimum* dei teologi morali riveste un ruolo di primo piano nella critica hobbesiana alle teorie mendaci che destabilizzano lo stato; da esso, infatti, «sorgono tutte le sedizioni riguardanti religione e governo ecclesiastico». Le argomentazioni addotte da Hobbes per rimuovere ogni contrasto fra l'obbedienza dovuta a Dio e al sovrano, invece, sono mutate nel tempo, perfezionandosi fino al *Leviathan*. Qui l'analisi della dottrina teologica ha raggiunto lo stadio più maturo, pervenendo alla massima generalità, grazie alla teoria della rappresentazione e della *persona ficta*. Impiegando i nuovi risultati teorici e avendo già dimostrato che i dettami di coscienza sono le leggi naturali, Hobbes è giunto a concludere che si pecca soltanto nell'assecondare la coscienza erronea. L'accordo tra razionalità e rivelazione divenne, così, completo.

Conducendo a sintesi svariati filoni di indagine sulla *conscientia*, nell'ardua armonizzazione della parola rivelata con la filosofia aristotelica, Tommaso elevò la categoria a centro direttivo della prassi individuale. Poiché la coscienza applica la legge naturale ai casi concreti dell'azione, nell'asseccarla, il singolo obbedisce ai dettami divini, realizzandosi secondo i fini stabiliti dell'uomo. Tuttavia, sotto il principio guida alla salvezza si era celato un sofisticato strumento di controllo psichico. Dopo essersi arrogate la disciplina esclusiva delle anime, le autorità ecclesiastiche presero a colmare le coscienze di spettri e dottrine mendaci al fine d'assumere il controllo di uno dei più atavici impulsi umani, il timore naturale del tempo a venire.⁷¹ Volgendo la comune ignoranza delle cause a proprio vantaggio, i poteri indiretti adombrarono i sensi e la razionalità del credente: dapprima, li dirigevano verso oggetti e credenze fasulli, alimentando negli individui paure irrazionali circa la loro conservazione nella vita terrena e nell'al di là; in seguito, fingevano di sollevare gli animi dalle loro premure, calandosi nei finti panni dei pastori e prodigandosi a insegnar la via della salvezza. Giacché gli «spiriti seduttori» avevano nel foro interno la propria giurisdizione, abusando del nome di Dio, il loro dominio sugli uomini era ben più efficace del condizionamento esercitato dai tribunali secolari. In ambo i casi la costrizione psichica rivestiva un ruolo determinante, ma in ciascuno di essi era coinvolta a diversi livelli. Le corti di giustizia, per dirigere la condotta dei sudditi, potevano contare soltanto sul potere deterrente delle pene legali; i pulpiti e i confessionali, al contrario, governavano gli stessi propositi che determinano la prassi individuale. Signoreggiando sulle coscienze con l'inganno, la teologia morale non aveva corrotto le sole fonti della prudenza naturale; essa aveva intaccato la possibilità degli uomini di conseguire la saggezza, «quella scienza in particolare, da cui procedono vere ed evidenti conclusioni su ciò che è giusto e sbagliato, e ciò che è buono e dannoso per l'esistenza e il benessere dell'umanità».⁷²

A dispetto delle opere precedenti, il *Leviathan* aveva individuato la causa primaria del disfacimento del corpo politico nelle tenebre spirituali propagate in piena consapevolezza da una «confederazione di ingannatori».

71. Hobbes aveva indicato nella «perpetuall solicitude of the time to come» «the naturall Cause of Religion». *Leviathan*, I.12, p. 164.

72. *Elementi di legge naturale e politica*, cit., II.8.13, p. 247.

Nella misura in cui il nemico pubblico non era più la prima vittima della propria ignoranza, bensì un astuto impostore, Hobbes dovette rivelare i foschi disegni che avevano permesso ai poteri indiretti di erigere nell'intimo dell'io un regno di oscurità. Il tema della corruzione del conoscere divenne, in maniera conseguente, decisivo. Se il compito del filosofo non poteva esaurirsi dimostrando «gli elementi della virtù morale e dei doveri civili», poiché il problema maggiore non risiedeva nella mancanza di conoscere quanto nella sua contraffazione, occorreva una critica sistematica del sapere mendace. Hobbes era chiamato a far luce sulle modalità con cui l'errore e il falso erano stati introdotti nell'animo umano. Una volta corretti i caratteri «scribacchiati e confusi», l'uomo comune avrebbe potuto ritornare a leggere se stesso, riappropriandosi delle proprie capacità naturali. Per quanto avesse appesantito la trattazione con una minuziosa rassegna critica di dottrine teologiche, tutta la vicenda dell'inganno e del suo disvelamento, tuttavia, si svolgeva attorno a un tema portante. Il campo di battaglia su cui si consumava lo scontro decisivo tra il «regno delle tenebre» e lo stato ben fondato era la coscienza. Anzitutto, come principio direttivo della prassi, essa aveva funto da cavallo di Troia, facendo penetrare il nemico nella «cittadella della fede cristiana» — che, ancor prima, era stata la *καλλιπολις* del saggio — per consegnare l'individuo al suo controllo. Il contrasto fittizio tra l'obbedienza dovuta a Dio e al sovrano, tra il timore della morte fisica e il terrore della morte spirituale⁷³ aveva assicurato al potere ecclesiastico un dominio assoluto sulle menti e, pertanto, sulla condotta dei sudditi. Dal momento che, in uno stato cristiano, era l'obbligazione in foro interno a decidere della vita dell'uomo artificiale, come della salvezza di quello naturale, la «coscienza erronea» costituiva l'ostacolo primario al compimento del programma teologico-politico di Hobbes. Sulla sua emendazione, pertanto, riposava la possibilità del soggetto di auto-realizzarsi nel potere comune eretto a tutela della sua sicurezza.

Il ruolo della coscienza nel *Leviathan*, nondimeno, non si esauriva con la determinazione della prassi virtuosa, proprio come la storia della *cum-scientia* non può essere ridotta all'avvento dalla facoltà morale. La centralità della categoria affondava nei suoi trascorsi storico-intellettuali.

73. *De cive*, cit., III.18.1.

Nel corso dei secoli, il primitivo con-sapere dei testi si era dilatato fino a ricoprire l'intero spettro semantico del conoscere. A partire dal senso *tout court*, esso era giunto a denotare, in via metaforica, il senso interno; infine, con la comparsa della prassi filosofica, dalla conoscenza fattuale era passato ad esprimere la scienza delle cause. La *cum-scientia* racchiudeva, in un termine polisemico, ogni possibile cognizione, anzi, ogni possibile cognizione *con*. Al pari della *scientia*, anche la componente intersoggettiva del conoscere aveva conosciuto mutevoli vicende. E, benché avesse dapprima indicato il sapere condiviso di chi assiste ad uno stesso fatto e, poi, il con-sapere dell'io con sé, il *cum* finì a significare la stessa universalità del conoscere: la conoscenza scientifica, per l'appunto, ma anche il 'communis sensus' o 'common sense', vale a dire, le esperienze, i pensieri, le nozioni che, essendo comuni a tutti, definiscono l'essere umano come tale.⁷⁴ In quest'ultima e più ampia accezione, 'cum-scientia' abbraccia l'intero complesso delle *scientiae* di cui il termine si è nel tempo caricato, per denotare la fisiologia delle facoltà cognitive umane. Se, dunque, gli sviluppi storici avevano condotto la coscienza ad esprimere il conoscere nei molteplici aspetti in cui si offre al *common man*, essa costituiva la categoria adatta per agglomerare e stringere in unità i diversi piani dell'argomentazione hobbesiana. Nella coscienza il «regno delle tenebre» si era insinuato, compromettendo il senso e la razionalità individuali al punto da ostacolare il naturale conseguimento della prudenza e della saggezza; nella coscienza, perciò stesso, si radicavano la salvezza dell'individuo e dello stato o, meglio, la salvezza dell'individuo «nello» stato. Come la pervasività dell'inganno, così le diverse espressioni del conoscere insistevano sul medesimo concetto. Gli «spiriti seduttori» si erano appropriati della coscienza per operare, dietro lo schermo di un nome venerando, una corruzione sistemica della capacità conoscitiva umana. Eppure, allo stesso modo in cui le invenzioni degli uomini si intessono, si possono pure sciogliere:⁷⁵ per liberare gli individui dagli intrighi orditi contro la verità, Hobbes doveva ricondurre la coscienza alla sua primitiva funzione di dispositivo d'ordine, ricucendo la spaccatura tra essere e apparire, tra pseudo-sapere e conoscenza verace, su cui il nemico aveva eretto il proprio potere.

74. CLIVE STAPLES LEWIS, *Studies in Words*, cit., pp. 146-150.

75. *Leviathan*, cit., IV.47, p. 1114.

Pur rappresentando un obbiettivo polemico cruciale, la coscienza, dunque, non esauriva il proprio compito nel *Leviathan* riducendo all'unità un ricco apparato di sofisticate sottigliezze ed artifici teologici e dogmatici. Hobbes si guardò bene dal guastare o, perfino, dal sopprimere dal vocabolario filosofico una categoria che il cristianesimo aveva condotto al massimo splendore e in cui, ancora, era riposta ogni speme religiosa, politica e sociale. La coscienza possedeva, in virtù delle vicende storiche millenarie che ne avevano costellato lo sviluppo, le risorse semantiche per continuare ad assolvere un ruolo decisivo nell'assicurazione della felicità e della giustizia. Una volta che i suoi contenuti fossero stati emendati, essa non avrebbe più costituito un mero problema da risolvere. Potendo finalmente poggiare su delle solide fondamenta teoriche, la 'cum-scientia' sarebbe tornata a dirigere gli individui verso una pacifica convivenza civile: sotto l'inesorabile spinta dell'ansietà del tempo a venire e per il calcolo esatto delle conseguenze dei nomi, i soggetti auto-interessati avrebbero visto nel *Common-wealth* l'unica garanzia dell'utilità particolare, rimettendo al sovrano il diritto di governare se stessi. In sintesi, si deve a Hobbes il più coerente, nonché l'estremo, tentativo di elevare a una sintesi più alta una lunga tradizione intellettuale, per inverarne i lasciti. È all'interno di un simile progetto che le principali innovazioni speculative del *Leviathan* assumono un significato unitario e coerente: a partire dal sostanziale ampliamento della materia teologica trattata, da un esame più esaustivo dei moventi psichici della prassi e del problema del male, la coscienza orienta la nuova strategia hobbesiana nella lotta al nemico; essa parimenti promuove la dottrina della personificazione, con cui una moltitudine di individui è condotta all'unità accogliendo come propria la sola «coscienza pubblica», e il diffuso ricorso alla retorica.

Certo, il fatto che, nella maggiore delle opere politiche, la magia della parola e il perfezionamento dell'edificio teorico procedano di pari passo non ha mancato di attirare l'attenzione degli interpreti.⁷⁶ I trattati del 1640 e del 1642 avevano puntato l'indice contro l'eloquenza priva di saggezza,

76. Si rammenta, in particolare, TOM SORELL, *Hobbes*, Londra e New York, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 127-144 e QUENTIN SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 426-437. Nel raffrontare le formulazioni delle dottrine sediziose racchiuse negli *Elements of Law* e nel *De cive* con il testo del *Leviathan*, Sorell

segnalandola come la causa primaria del dissolvimento dello stato. Sebbene il *De cive* avesse chiarito che non ogni forma di eloquenza è dannosa, distanziando la logica, ossia, la «sententiæ et conceptuum animi perspicua et elegans explicatrix» che sempre tesse la trama del discorso con principî veri, dalla retorica, mera «affectuum animi [...] commotrix [...] separata a rerum scientia»,⁷⁷ fu il *Leviathan* a concedere la più generosa apertura all'arte del dire: «Reason, and Eloquence, (though not perhaps in the Naturall Sciences, yet in the Morall) may stand very well together. For wheresoever there is place for the adorning and preferring of Errour, there is much more place for adorning and preferring of Truth, if they have it to adorn».⁷⁸ La maggiore delle opere politiche, in maniera conseguente, è anche la più rifinita a livello delle figure del discorso. Essendo di per sé significativa, la variazione ha sovente interrogato gli studiosi, inducendoli a ricercare le cause per cui la retorica sia giunta, nel 1651, a «supportare la razionalità» con così tanta veemenza.⁷⁹ Eppure, non sembra che alcun nesso sia stato scorto, sinora, con la «conscientia [...] cauterisata» del 'nemico'. Poiché il principale problema del filosofo non era più l'eloquente ignoranza dell'agitatore che la scienza, sola, può debellare, ma l'impiego malizioso (*contra [...] conscientiam*) del conoscere, la retorica tornava ad essere un'utile risorsa.

Il «regno delle tenebre», come si è visto, propagava la «dotta stupidità» facendo leva sulla spaccatura tra essere e apparire — in altri termini, dando a credere quel che non è. L'unico modo, dunque, per porre al riparo lo stato dalla dissoluzione, consisteva nel rendere visibile l'inganno perpetrato ai danni dei fedeli: se l'uomo comune avesse riconosciuto i «falsi insegnanti» come gli autori intenzionali di credenze superstiziose e false, avrebbe potuto affrancarsi dalla sudditanza psichica che, attraverso paure ingiustificate, lo teneva in loro potere distogliendolo dai doveri civili.⁸⁰ Per

osserva, a rigore, che nei primi due scritti Hobbes «rounds off his attack on these ideas with an argument against the kind of 'eloquence' that propagates them». Tuttavia, egli non individua alcuna correlazione tra il mutamento di strategia argomentativa intervenuto nel 1651 e il nuovo profilo del 'nemico'. L'inedita centralità della coscienza nel *Leviathan* gli resta, così, estranea.

77. *De cive*, cit., II.12.12, pp. 294-295.

78. *Leviathan*, cit., *A Review, and Conclusion*, p. 1133.

79. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cit., p. 430.

80. Nelle battute conclusive del *Leviathan*, Hobbes risponde ad alcune ob-

emendare il culto pubblico dalla superstizione e rafforzare le fondamenta dello stato,⁸¹ le sedicenti guide spirituali dovevano essere smascherate, ed apparire a tutti i sudditi come nemici del *Common-wealth* e spie. Poiché, nella lotta per la rinascenza spirituale dell'uomo, ogni mezzo andava mobilitato, pur di mettere a nudo l'oscuro sistema d'assoggettamento delle coscienze ordito dai poteri indiretti, Hobbes si risolse ad appropriarsi della stessa figuratività. Ben lungi dal costituire una prerogativa della «confederazione di ingannatori», l'uso figurativo del linguaggio poteva esser posto al servizio del vero e diretto contro quanti abusavano consapevolmente dei nomi.⁸²

Fu proprio per «porre sotto agli occhi» del *common man* «the mutuall Relation between Protection and Obedience»,⁸³ che il filosofo polarizzò lo scontro tra lo stato ben fondato e il «regno delle tenebre» con un'ingegnosa

biezioni, difendendo la compatibilità «of Humane Nature, with Civill Duties» ove non manchino «Education, and Discipline». Una volta che la contraddizione sia stata rimossa, nulla più osta all'accordo tra giudizio e fantasia, tra eloquenza e razionalità — «nor is there any repugnancy between fearing the Laws, and not fearing a publique Enemy». L'esempio sintetizza con efficacia il conflitto di obbedienza innescato dalle dottrine sediziose dei teologi tra i comandi di Dio e le leggi civili. *A Review, and Conclusion*, pp. 1132-1133.

81. Si richiamino alla mente le definizioni formulate da Hobbes nel sesto capitolo, a proposito *Of the Interiour Beginnings of Voluntary Motions; commonly called the PASSIONS. And the Speeches by which they are expressed*: «feare of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed, RELIGION; not allowed, SUPERSTITION. And where the power imagined, is truly such as we imagine, TRUE RELIGION», *Leviathan*, cit., I.6, p. 86.

82. Non per nulla, le critiche rivolte da Hobbes alla metafora e ai tropi del discorso sono andate attenuandosi nel *Leviathan* e nel *De corpore* rispetto alle opere precedenti: nel primo caso, specificando che, tra tutti i nomi incostanti, «Metaphors, and Tropes of speech [...] are less dangerous, because they profess their inconstancy» (I.4, p. 62); nel secondo, stabilendo che la distinzione tra termini univoci ed equivoci «non riguarda gli stessi nomi, ma coloro che li usano, dei quali alcuni, per esprimere la verità, se ne servono con proprietà e rigore, altri ne abusano o per l'abbellimento del discorso o per l'inganno» (I.2.12, p. 87).

83. Al termine della *Revisione e conclusione*, Hobbes colse con queste sparute, ma efficaci parole l'intento ispiratore del proprio «Discourse of Civill and Ecclesiasticall Government, occasioned by the disorders of the present time». *Leviathan*, cit., *A Review, and Conclusion*, p. 1141. Le medesime parole risuonano in *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, dimostrando la stretta continuità dell'opera con gli sviluppi teorici del *Leviathan*: «but peace at home may then be expected durable, when the common people shall made to see the benefit they shall receive by their obedience and adhesion to their own sovereign, and the harm they must suffer by taking part with them, who by promises of reformation, or change of govern-

«strategia visuale».⁸⁴ Sfoderando la disinvoltata padronanza di un sofista consumato, Hobbes diresse l'attenzione del pubblico su due scultoree figure contrapposte. Da un lato, campeggiava la grandiosa immagine del Leviatano, l'«uomo artificiale» forgiato dalla volontà⁸⁵ degli individui a tutela della loro conservazione secondo i dettami razionali.

Come organismo, l'«Artificiall Man» è dapprima sezionato in membra, per poi esser sottoposto a un esame dei meccanismi fisiologici e patologici che ne contraddistinguono la natura;⁸⁶ come «automa», è assimilato, per via del «potere» e della «forza» (*Power and Strenght*) irresistibili, con cui informa la volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni attraverso il terrore di essi, al grande mostro marino del *Libro d'Giobbe*⁸⁷ e, addirittura, a un «Dio mortale».⁸⁸

Dall'altro lato, alla «macchina» produttrice di sicurezza subentrava la «macchinazione contro la verità»⁸⁹ degli «spiriti seduttori», il «regno delle

ment, deceive them. And this is properly to be done by divines», in *The English Works*, a cura di William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, rist. Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962, VI, p. 8.

84. Mutuiamo l'espressione da HORST BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, a cura di Patricia Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-60.

85. Hobbes mise più volte in chiaro, a scanso di equivoci, che un siffatto volere non è libero, bensì dettato da una necessità insita nella natura umana. Si veda, ad esempio, la *Prefazione ai lettori* del *De cive*.

86. Hobbes aveva già spiegato nella *Prefazione ai lettori* del *De cive* che un congegno dev'essere scomposto negli elementi costitutivi perché si possa intenderne il funzionamento. Nella maggiore delle opere politiche, tuttavia, la similitudine didattica dell'orologio con lo stato era giunta a un'ampiezza e una complessità dapprima impensate, permettendo al lettore di visualizzare e imprimere nella memoria i punti più salienti della dimostrazione hobbesiana. Per la fitta trama di analogie funzionali rinviando, in particolare, all'*Introduzione* e al capitolo ventiquattro della seconda parte del *Leviathan* (*Della nutrizione e procreazione di uno stato*); per i paragoni attinenti agli stati morbosi e alla morte del corpo politico, si rammenta il ventinovesimo capitolo (*Della dissoluzione di uno stato*).

87. L'immagine del Leviatano è tratteggiata ai capitoli 40 e 41. Due versetti, in particolare, devono aver richiamato l'attenzione di Hobbes (41: 25-26): «nessuno sulla terra è pari a lui, / fatto per non aver paura. / Lo teme ogni essere più altero, / egli è il re su tutte le fiere più superbe». Per un'accurata analisi del riferimento biblico, rinviando a CARL SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Milano, Giuffrè, 1986 e alle considerazioni svolte da NOEL MALCOM nell'*Introduzione generale* al *Leviathan* sul titolo dell'opera, cit., pp. 114-128.

88. *Leviathan*, cit., II.17, p. 260.

89. Ivi, IV.47, p. 1112.

tenebre». Per esorcizzarlo, e far tornare a risplendere nel *common man* il lume naturale,⁹⁰ Hobbes adoperò la vividezza e la forza delle immagini per far presa sulle coscienze ottenebrate. Attingendo allo stesso immaginario con cui la verità era stata contraffatta, il filosofo evocò il biblico Leviatano e allestì la scena del suo scontro con «il principato di Belzebù sui demoni».⁹¹ A fronteggiarsi sono due figure antitetiche: pur essendo entrambi degli artifizi umani, l'uno è un dispositivo creatore di ordine, l'altro di sedizione e caos; l'uno è il prodotto della razionalità in vista dell'auto-realizzazione degli uomini e, perciò, abita lo spazio pubblico, l'altro, essendo il lucido calcolo dell'ambizione privata di pochi, alberga nell'oscurità e nella doppiezza; il potere dell'uno deriva dall'unità reale e volontaria degli individui, la forza dell'altro dal terrore inconsapevole di masse ignoranti raggirate. Gli stessi sudditi dei due regni sono ritratti da Hobbes con fattezze opposte: d'un canto, vivono i «figli della luce», nel pieno esercizio delle proprie facoltà naturali; dall'altro canto, conducono la loro tormentata esistenza i «figli delle tenebre», in preda alla morte spirituale e alla follia.⁹²

In breve, nel *Common-wealth* e nel 'benessere' privato degli ingannatori, il vero e l'assurdità trovavano un'icastica rappresentazione: il filosofo comprese che le immagini avrebbero comunicato con immediatezza agli spiriti semplici, rivelando loro il paradosso di un regno di Dio in questo mondo, provvisto di un potere distinto da quello dello stato civile. Benché Hobbes non avesse in mente il solo clero romano, ma un'«assemblea di spiriti peggiore di lui»,⁹³ fu con l'articolata similitudine tra il Papato, origine del dominio ecclesiastico, e il «regno delle fate» che la sua strategia visuale raggiunse il culmine.⁹⁴ Pur essendo ardito, il paragone offriva uno spaccato efficace dell'impostura ecclesiastica. Proprio come le fate non esistono

90. Ivi, IV.47, p. 1120: «the *Ecclesiastiques* take from young men, the use of Reason, by certain Charms compounded of Metaphysiques, and Miracles, and Traditions, and Abused Scripture, whereby they are good for noting else, but to execute what they command them».

91. Ivi, IV.44, p. 956.

92. *Ibidem*.

93. Ivi, IV.47, p. 1124.

94. Ivi, IV.47, p. 1122. Le incisive «resemblances between the *Papacy*, and the Kingdome of *Fairies*» occupano le ultime pagine del quarantasettesimo capitolo (pp. 1118-1124) e, con il loro crescendo figurativo, ne costituiscono una degna conclusione.

se non nelle fantasie del popolo incolto, eccitate dai miti e dalle vecchie tradizioni, «so the Spirituall Power of the *Pope* (without the bounds of his own Civill Dominion) consisteth onely in the Fear that Seduced people stand in, of their Excommunications; upon hearing of false Miracles, false Traditions, and false Interpretations of the Scripture». ⁹⁵ All'iconografia hobbesiana del 'nemico' appartengono alcune tra le immagini più belle e celebrate dell'opera. Memorabile è la raffigurazione del papato nei panni de «the *Ghost* of the deceased *Roman Empire*, sitting crowned upon the grave thereof», con il corrispondente ritratto del latino — il linguaggio in uso nelle chiese e negli atti pubblici del Papa, a dispetto di tutte le nazioni al mondo, ove sono le lingue moderne a risuonare — come «the *Ghost* of the Old *Romane Language*». ⁹⁶

Nel *Leviathan*, elementi a prima vista disparati come la razionalità e l'eloquenza trovano il loro minimo comun denominatore. Sebbene diverse innovazioni teoriche avessero concorso all'accomodamento del calcolo dei nomi con l'incantesimo della parola, ⁹⁷ un tema dominante aveva ispirato l'intenso lavoro con cui Hobbes si era apprestato a superare le debolezze degli *Elements of Law* e del *De cive*: la riforma delle coscienze. I limiti dei primi due tentativi intrapresi dal filosofo per imprimere negli uomini «gli elementi della virtù morale e dei doveri civili» erano derivati da un inquadramento parziale del problema che Hobbes aveva dinnanzi a sé. La *forma*

95. *Ibidem*. La triplice iterazione di 'false' sintetizza, con un incedere martellante, le cause delle tenebre spirituali illustrate all'inizio della quarta parte del *Leviathan*.

96. *Ivi*, IV.47, p. 1118.

97. Tra le principali, intendiamo rammentarne tre: i nuovi profili psichici del lettore e del 'nemico'; l'indissolubilità del vincolo tra ragione e passioni nell'agire umano; la contraffazione sistematica del vero architettata dai poteri indiretti. In primo luogo, Hobbes ritrasse il pubblico del *Leviathan* alla stregua di *common men* accecati dalla «docta stultitia», ossia, come individui 'comuni' o di ordinarie facoltà caduti nella trappola di uomini ambiziosi e senza scrupoli. Stanti così le cose, la guerra contro i poteri indiretti imponeva una nuova metodologia didattica, che accompagnasse alla dimostrazione razionale la vividezza delle immagini. Secondariamente, nella misura in cui le passioni costituivano una componente ineliminabile nella determinazione della prassi, un'eloquenza provvista di saggezza avrebbe costituito uno strumento prezioso per render manifesto l'inganno e sconfiggere il «regno delle tenebre». Infine, i caratteri dell'animo umano erano a tal punto «scribacchiati e confusi» da indurre il filosofo ad appropriarsi della figuratività: affinché l'uomo comune potesse tornare a leggere se stesso, il suo immaginario mentale avrebbe dovuto essere sottratto al dominio degli «spiriti seduttori».

mentis dei dominati e dei dominatori non era stata esplorata in tutta la sua complessità; né si era accennato al pervasivo sistema di controllo psichico messo in atto dai «reggitori delle Tenebre di questo mondo»,⁹⁸ corrompendo il «seme», tipicamente umano, «della religione». ⁹⁹ Senza dubbio, il demagogo agitatore delle turbe e il fanatico convinto d'essere ispirato per via soprannaturale¹⁰⁰ minavano, con la loro faconda ostinatezza, la stabilità politica; eppure, essi impersonavano pur sempre una parte — benché, forse, la più vistosa — nel complesso sistema dell'occultamento del vero. Come Hobbes ebbe a comprendere, le cause più profonde della sedizione giacevano altrove. Esse dimoravano nei recessi più oscuri dell'animo umano, in chi perpetra il male con malizia, celandosi sotto apparenze mendaci. Esse risiedevano, altresì, nell'ottenebramento metodico dei sensi e del lume naturale del *common man*, compiuto da corruttori mascherati da insegnanti. Si era reso manifesto, per la prima volta, che la possibilità di uno stato ben fondato riposava sulla vittoria del conoscere sull'oscurantismo, ossia, sul meticoloso pervertimento delle capacità cognitive promosso dal potere ecclesiastico. L'intera lotta per la pace e l'auto-realizzazione umana, in breve, aveva come teatro di scontro la *cum-scientia*: la *conscientia cauterisata*, nella sua consapevole trasgressione delle leggi naturali, costituiva la belva «altera» e «superba» che il Leviatano era chiamato a sopraffare; essa era la scaturigine d'ogni disordine e ingiustizia poiché, colmando le coscienze con dottrine sediziose e false, lacerava il corpo politico in una molteplicità di giudizi privati sul bene e sul male e infrangeva, nel nome di Dio, il vincolo di obbedienza che lega il suddito al sovrano; nondimeno, proprio come la *conscientia erronea* cagionava la fine naturale del *Commonwealth*, così «l'unità reale»¹⁰¹ dello stato era riposta nell'unica *conscientia recta*, che è la «Publique conscience». Se, in una *civitas christiana*, la causa primaria del dissolvimento del corpo politico risiedeva nella manipolazione teologica della passione religiosa, nel ripristino di un culto pubblico verace le molteplici membra dell'«Homo artificialis» avrebbero ritrovato

98. *Leviathan*, cit., IV.44, p. 956.

99. Ivi, I.12, p. 164.

100. Ivi, II.29, p. 502.

101. Ivi, II.17, p. 260: «this is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man».

l'unità, in una rinnovata *cum-scientia* epistemologica, morale, politica e — a coronamento dell'intero programma hobbesiano — religiosa.

Dopo aver posto sotto gli occhi del *common man* la frode congegnata dagli «spiriti seduttori», a Hobbes non restava che sfoderare la carta decisiva per sconfiggere il «regno delle tenebre». Un ultimo tassello ancora mancava perché la coscienza individuale potesse liberarsi dei caratteri fasulli che l'avevano sopraffatta. L'aver messo in mostra le assurdità teologiche che si erano annidate nella psiche dei sudditi non sarebbe bastato a ripristinare l'obbedienza al sovrano. Al contrario, occorreva produrre una prova decisiva del disegno criminale che i poteri indiretti avevano ordito ai danni della gente comune. I pastori spirituali sarebbero dovuti apparire per quel che erano, *homini lupi*; ed essere additati di fronte a tutti come nemici pubblici e traditori. In estrema sintesi, per inchiodare gli autori delle tenebre spirituali, era necessario dimostrarne, oltre ogni ragionevole dubbio, la cattiva coscienza. Hobbes, invero, sapeva che «the Common people minds, unlesse they be [...] scribbled over with the opinions of their Doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by Publique Authority shall be imprinted in them».¹⁰² Così, per svincolare gli individui dalla loro cieca sudditanza al «regno delle tenebre» e ricondurli, mediante la distruzione del sapere mendace, all'ignoranza naturale delle cause e delle norme di condotta, Hobbes doveva aprir loro gli occhi sull'autentica natura delle attenzioni che le 'guide' spirituali riservavano alle anime. Se l'interessamento dei pastori per il gregge fosse finalmente apparso come l'esito d'un calcolo egoistico, la fiducia dei credenti nelle autorità religiose sarebbe venuta meno, al pari della loro schiavitù. Nelle schiette parole del filosofo, «I may attribute all the changes of Religion in the world, to one and the same cause; and that is, unpleasing Priests; and those not onely amongst Catholiques, but even in that Church that hath presumed most of Reformation».¹⁰³ Eppure, come si sarebbero potute mai svelare le cattive intenzioni dei preti, essendo l'animo umano «legible onely to him

102. Ivi, II.30, p. 524. L'espressione coglie con estrema efficacia il progresso teorico compiuto dal *Leviathan* rispetto alle opere precedenti: negli *Elements of Law* e nel *De cive*, il filosofo aveva preteso d'imprimere i doveri civili nelle coscienze degli individui come se fossero una *tabula rasa*, sottovalutando il controllo psichico esercitato dalle dottrine erranee.

103. Ivi, I.12, p. 186.

that searcheth hearts»?¹⁰⁴ Ancora una volta, l'eloquenza giunse in soccorso a Hobbes, testimoniando del maggior equilibrio con cui la tradizione retorica è apprezzata nel *Leviathan*. Nel capitolo conclusivo dell'opera, tuttavia, l'appello del filosofo non si rivolgeva al potere psicagogico della parola.¹⁰⁵ Rifacendosi a Cicerone e alla prassi giuridica romana, Hobbes era entrato nel vivo della *probatio*, ossia, della dimostrazione retorica, per soffermarsi sulla dottrina delle presunzioni. Ogniqualvolta, in un procedimento penale, le prove a carico dell'imputato non fossero schiaccianti, la colpa era accertata con la regola del *cui bono*, stabilendo quale vantaggio derivasse dal fatto criminoso. L'efficacia del dispositivo era manifesta. Giacché, nei processi, non sempre le testimonianze sono sufficienti a dimostrare la colpevolezza dell'accusato, ove mancasse un'assoluta certezza, il «beneficio dell'azione» ne avrebbe dichiarato con evidenza l'autore.¹⁰⁶ Con un simile strumento probatorio a portata di mano, la quarta parte del *Leviathan* poteva avviarsi alla conclusione, richiudendosi con perfetta circolarità su di sé. Il capitolo quarantaquattresimo aveva inaugurato *Of the Kingdome of Darknesse* individuando la causa delle tenebre spirituali nelle coscienze cauterizzate degli «spiriti seduttori»; il quarantasettesimo ne offriva una valida dimostrazione, conchiudendo il discorso. Il finale possedeva uno straordinario impatto visivo. Hobbes aveva allestito un processo e si apprestava a pronunciare la sentenza: *cui bono*? Pur essendo con-saputa soltanto da Dio, la malizia dei preti si rendeva visibile nei suoi effetti; a tradirla era l'utilità privata che ridondava da ogni atto. Chi avesse esaminato con lucidità le dottrine divulgate dagli ecclesiastici, si sarebbe accorto che la credenza da essi richiesta al *common man* era fonte di dominio, piuttosto che di redenzione: avvantaggiandosi dei punti di fede dichiarati necessari alla salvezza, essi usurpavano il potere sovrano sul popolo sulla scorta di un presunto diritto divino. Dopo aver corrotto le Scritture con tradizioni false, la demonologia pagana e l'erronea filosofia

104. Ivi, *Introduction*, p. 18.

105. Sebbene la formazione hobbesiana avesse fatto del filosofo un fine conoscitore dell'arte del dire, l'immagine che gli *Elements of Law* e il *De cive* ci restituiscono della disciplina è alquanto riduttiva: l'eloquenza è difatti tratteggiata come una pratica per manipolare le passioni umane mediante l'uso figurativo del linguaggio, scissa da ogni forma di conoscere.

106. *Leviathan*, cit., IV.47, p. 1104.

di Aristotele, le autorità ecclesiastiche avevano infatti preteso che il regno di Dio coincidesse con la chiesa presente e fosse, perciò, di questo mondo. Al termine della maggiore delle opere politiche, Hobbes aveva puntato il dito contro le cattive intenzioni dei preti, screditandoli. Il disegno intrapreso nel dodicesimo capitolo per estirpare il seme della superstizione era condotto, così, a compimento:

for seeing all formed Religion, is founded at first, upon the faith which a multitude hath in some one person, whom they believe not only to be a wise man, and to labour to procure their happiness, but also to be a holy man, to whom God himselfe vouchsafeth to declare his will supernaturally; It followeth necessarily, when they have the Government of Religion, shall come to have either the wisdom of those men, their sincerity, or their love suspected; or that they shall be unable to shew any probable token of Divine Revelation; that the Religion which they desire to uphold, must be suspected likewise; and (without the feare of the Civill Sword) contradicted and rejected.¹⁰⁷

Il *Leviathan* aveva mostrato, in una lunga disanima delle dottrine teologiche più diffuse e perniciose per il *Common-wealth*, che il clero romano così come certi ministri riformati¹⁰⁸ non possedevano nessuno dei requisiti necessari a tener viva la fede dei credenti. Essi non eran certo saggi, poiché i loro insegnamenti contraddicevano il lume naturale ostacolando la salvezza, propria e altrui. Né erano probi, nella misura in cui trasgredivano consapevolmente i comandamenti divini: le loro coscienze 'cauterizzate' (o inveterate nel male) dimostravano che essi non credevano per primi a quel che agli altri richiedevano di credere, smentendo di fatto l'esistenza d'un qualsiasi potere invisibile che debba essere temuto. Infine, il vantaggio privato sotteso a ogni singolo atto commesso dagli ecclesiastici metteva

¹⁰⁷. Ivi, I.12, p. 180.

¹⁰⁸. Nel *Leviathan* Hobbes scaglia apertamente le proprie critiche contro i cattolici e i presbiteriani (IV.47, p. 1106), adducendo, tuttavia, delle motivazioni che avrebbero potuto attagliarsi anche agli episcopalisti, poiché abbracciavano la tesi della diretta derivazione, *ex iure divino*, del potere del clero (IV.44, p. 960). Persino le sette non conformiste erano nel mirino del filosofo, nella misura in cui rivendicavano la libertà religiosa dell'individuo rispetto all'affermazione della Chiesa nazionale.

a nudo il completo disinteresse delle sedicenti 'guide' spirituali per la felicità dei fedeli, al pari della sollecitudine con cui esse promuovevano la propria utilità con farneticazioni senza senso.¹⁰⁹ L'impostura dei «falsi insegnanti» era stata svelata, e nulla ormai tratteneva gli individui dal rigettare il culto scandaloso che li aveva asserviti a uomini senza scrupoli. Con un motto di spirito, la tragedia si scioglieva in una farsa: le premure dei preti erano così mondane e remote da una genuina religiosità, d'aver indotto il filosofo a ritrarre gli «Spirituall men» come presenze spettrali (*Ghostly*), che si aggirano nelle lugubri tenebre della mente punteggiandole di fuochi fatui.¹¹⁰ Le basi dell'uniformità — o, nella terminologia hobbesiana, della «reall Unitie» del *Common-wealth* — erano state gettate. Al termine di una lunga vicenda riflessiva, Hobbes era riuscito a trascendere i limiti che, negli *Elements of Law* e nel *De cive*, avevano precluso il successo del suo programma teologico-politico. Per la prima volta, egli aveva fissato lo sguardo nei recessi della psiche, svelando i meccanismi con cui gli «spiriti seduttori» avevano dissolto lo stato in una molteplicità di coscienze singolari, ossia, di giudizi privati su ciò che bene e male per l'uomo. Sotto le ingannevoli sembianze di una salvifica disciplina spirituale, il «regno delle tenebre» non aveva impresso nell'animo umano che delle dottrine mendaci, utili soltanto a procurargli il dominio dei dispositivi psichici che presiedono alla prassi individuale. Combattendo la contraffazione sistematica delle capacità conoscitive umane con una radicale riforma della *cum-scientia*, Hobbes, infine, poté erigere il *Common-wealth* su un solo sentire comune e sull'unica scienza possibile del bene: l'autentica dottrina delle leggi di natura, ossia, dell'obbligazione *in foro interno*.

Per riassumere, Hobbes ricorse alla prima accezione di 'coscienza', come giudizio fallibile e «*opinion of evidence*», per conseguire un duplice obbiettivo. Anzitutto, egli distinse senza sbavature la verità dall'opinione, eliminando ogni residuale ambiguità tra certezza ed evidenza. Ammettere, tra le diverse sfaccettature della *cum-scientia*, una «*private conscience*»

109. Ivi, I.12, pp. 182-186.

110. Ivi, IV.47, p. 1120. L'immagine hobbesiana degli ecclesiastici che incedono nell'oscurità delle dottrine («*the Ecclesiastiques walke in Obscurity of Doctrine*»; in latino, «*Ecclesiastici in Obscuritate Doctrinarum [...] ambulabant*») richiama con efficacia la *docta stultitia* della *Prefazione ai lettori* del *De cive*, illustrandone la causa.

equivaleva a riconoscere agli individui un pensiero 'autonomo', nonché la possibilità d'errare. Il sistema hobbesiano, infatti, non si spinse mai al punto di negare all'errore la sua realtà, ma si curò di emendarlo e, soprattutto, di emendarne la sfera pubblica. Veniamo, così, al secondo risultato. Il programma pedagogico di Hobbes non pretendeva di inculcare nel *common man* il sistema universale del conoscere, bensì di additargli gli «elementi della virtù morale e dei doveri civili». Il filosofo s'era prefisso di dipanare l'oscurità che aveva celato agli occhi delle persone comuni la retta regola del vivere, ostacolando la realizzazione individuale nella «persona ficta» dello stato. In breve, Hobbes impedì all'errore più nocivo per la salute pubblica di invadere l'organismo statale e infrangerne l'unità con il suo potenziale sedizioso.

*7.2. La coscienza pubblica e la legge civile: l'ordine a misura del
common man*

Sulla base degli elementi raccontati sinora, si può comprendere per quale motivo il filosofo introdusse la seconda accezione di 'coscienza'. Se le «coscienze private» non valevano più come principio direttivo della prassi, giacché era la legge o «Publique Reason» a dover dirigere i sudditi,¹¹¹ l'unità del soggetto e l'efficacia dell'azione andavano ristabilite e rese compatibili con l'ordine pubblico. In breve, occorreva superare i limiti della riflessione cartesiana, colmando il chiasmo tra le coscienze 'psicologica' e 'morale' in un'etica e una politica scientifiche. Per riuscire nell'intento, Hobbes procedette dapprima con una lettura originale dell'obbligazione *in foro interno*. Il filosofo infatti stabilì che ad aver valore legale nella coscienza fossero le leggi di natura, vale a dire, le conclusioni «immutabili ed eterne» del calcolo delle conseguenze dei nomi compiuto per la difesa di se stessi.¹¹²

111. Ivi, II.29, p. 502: «the Law is the publique Conscience, by which he [that lives in a Common-wealth] hath already undertaken to be guided»; III.37, p. 696: «in which question [whether the Miracle we hear, or read of, were a reall work] we are not every one, to make our own private Reason, or Conscience, but the Publique Reason, that is, the reason of Gods Supreme Lieutenant, Judge; and indeed we have made him Judge already, if we have given a Sovereign power, to doe all that is necessary for our peace and defence».

112. Ivi, I.15, p. 242: «these dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes

I dettami razionali furono, così, resi infallibili dalla conoscenza scientifica di ciò che è bene e male per l'uomo, ossia, dalla «vera e sola filosofia morale»: a dispetto della scolastica che, avendo concepito la coscienza come l'atto con cui l'universalità della legge naturale è applicata al caso concreto, aveva insinuato nell'animo umano continui dubbi sulla liceità dell'azione, Hobbes depurò la categoria d'ogni incertezza pratica.¹¹³ L'uomo era rientrato in pieno possesso della propria capacità causale: persino in assenza di sicurezza, la virtù gli era garantita dal desiderio, purché «non finto e costante»,¹¹⁴ d'osservare i precetti razionali. Con l'avvento dello stato, invece, l'obbligazione in coscienza avrebbe vincolato gli individui non solo a uno sforzo sincero, ma ad adempiere le leggi di natura nella prassi, obbedendo ai comandi del sovrano:¹¹⁵ lo stare ai patti, una volta che si fosse ceduto il diritto di governare se stessi al rappresentante statale, si sarebbe concretizzato nell'obbedienza alle leggi civili. Il suddito non avrebbe più agito sulla scorta della propria coscienza privata, come nella condizione di guerra di tutti contro tutti, ma secondo l'unica «Publique conscience». Invero, giacché la protezione dell'individuo è il fine per cui la comunità politica è istituita, è il sovrano a dover giudicare ciò che è necessario a garantirla, e non il singolo:¹¹⁶ il centro direttivo della prassi individuale, in una società civile, non avrebbe più coinciso con il giudizio privato su ciò che è bene e male per l'uomo, ma con l'ordinamento giuridico, salvo nei casi in cui, a vigere, fosse il silenzio della legge.¹¹⁷ Definendo, con estrema originalità, i comandi del sovrano in termini di 'coscienza', Hobbes,

concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves».

113. Seppur con un breve cenno, Keith Thomas ha colto nella rifondazione hobbesiana della filosofia morale il superamento della casuistica: «when he [Hobbes] claims that his science of the laws of nature is 'the true and only moral philosophy', he signals his intention to supersede those 'innumerable and huge volumes of ethics' with which lax casuists had confirmed 'wicked men in their purposes'», *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England*, cit., p. 45.

114. *Leviathan*, cit., I.15, p. 240.

115. Ivi, II.26, p. 418: «the Law of Nature, and the Civill Law contain each other»; III.43, p. 932.

116. Ivi, II.18, p. 270.

117. Ivi, II.21, p. 340: «in cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the Liberty to do, or forbear, according to his own discretion».

pertanto, trasformò la categoria in un fenomeno pubblico, soggetto alle norme positive.

Si comprendono, in questa luce, i criterî stabiliti dal filosofo perché una legge sia valida e possa esser ritenuta buona. Anzitutto, è necessario che la norma sia pubblica, cioè, che sia resa nota ai sudditi come volontà del sovrano, nella misura in cui «Law made, if not also made known, is no Law». ¹¹⁸ In secondo luogo, «a Good Law» dev'essere «Needful for the Good of the People» e «Perspicuous», dichiarando con chiarezza e brevità i motivi per cui è stata scritta. ¹¹⁹ Se il soggetto deve regolare le proprie azioni secondo il giudizio del rappresentante dello stato, occorre, infatti, che egli lo conosca e possa intenderlo con facilità. Per il medesimo motivo, Hobbes aveva sostenuto in *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England* che un privato può istruirsi nel diritto ¹²⁰ in breve tempo, potendo contare sulla ragione naturale, «which is the common law», e sui volumi a stampa «for the statute law». ¹²¹ In pratica, gli sarebbe bastato leggere se stesso e le leggi scritte. ¹²² Abolendo la discrezionalità che aveva caratterizzato, con margini via via crescenti, le coscienze di scolastici e casuisti, Hobbes era riuscito a riformare l'unità del *Common-wealth* su una conoscenza condivisa minimale. A partire da Platone, la filosofia si era prefissa l'ambizioso obiettivo di conferire un fondamento scientifico alla comunità politica. La conoscenza filosofica delle cause era stata chiamata ad assicurare la giustizia; eppure, il compito si era più volte incagliato nelle secche dell'aporia. La stessa καλλίπολις platonica, per realizzarsi, aveva postulato l'esistenza del re-filosofo, un uomo «divino», formatosi in un ciclo d'istruzione quarantennale. Egli solo, per Platone, avrebbe potuto rivestire il ruolo di «dipintore di costituzioni», avendo contemplato l'idea del Bene: con lui a capo, la grande anima della πόλις si sarebbe infatti dotata della componente razionale e, dunque, direttiva. Così, per quanto l'impresa filosofica fosse principiata con la discesa

¹¹⁸. Ivi, II.26, p. 422.

¹¹⁹. Ivi, II.30, pp. 540 e 542.

¹²⁰. Il termine non è qui utilizzato nella specifica accezione che Hobbes introduce nel quattordicesimo capitolo del *Leviathan*.

¹²¹. *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, cit., p. 6.

¹²². *Ibidem*.

al Pireo, con il ritorno del filosofo nella caverna per liberare gli uomini dal sapere mendace e da costumi corrotti, una frattura incolmabile si era spalancata in seno all'umanità. Benché l'ordine politico fosse assicurato da una scienza universale, la gran parte degli individui non l'avrebbe mai raggiunta. Gli stessi filosofi, senza l'intervento di «un caso divino», avrebbero faticato a tradurre l'ideale in realtà. Riportando, al termine del nono libro della *Repubblica*, la *dramatis persona* Socrate dall'Iperuranio al salso realismo dell'esistenza mondana, Platone ebbe perciò a concludere che la καλλίπολις avrebbe potuto realizzarsi nell'anima del saggio: della «città di cui abbiamo descritto la fondazione [...] forse si erge un modello su in cielo, per chi vuole vederlo e fondare se stesso su questa visione. Non importa però se esiste o esisterà da qualche parte: egli si preoccuperebbe solo di questa città, e di nessun'altra».¹²³

Hobbes ovviò al problema, concependo uno stato ben fondato a misura delle ordinarie facoltà del *common man*. A dispetto della *Repubblica* platonica, dell'*Utopia* di Tommaso Moro e della *nuova Atlantide* di Francesco Bacone, il *Leviathan* non costituiva un effimero *jeux d'esprit*:¹²⁴

when I consider [...] that the Science of Naturall Justice, is the onely Science necessary for Sovereigns, and their principall Ministers; and that they need not be charged with the Sciences Mathematicall, (as by *Plato* they are,) further, than by good Lawes to encourage men to the study of them; and that neither *Plato*, nor any other Philosopher hitherto, hath put into order, and sufficiently, or probably proved all the Theoremes of Morall doctrine, that men may learn thereby, both how to govern, and how to obey; I recover some hope, that one time or other, this writing of mine, may fall into the hands of a

123. PLATONE, *Repubblica*, 592 a-b: «ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται: τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς». Realizzando le difficoltà che si frapponevano alla costituzione filosofica dell'anima in grande che è lo stato, Platone aveva affidato il proprio messaggio di speranza alla psiche individuale con l'imperituro modello del saggio. Da un simile paradigma di virtù l'Occidente si sarebbe lasciato illuminare anche nei secoli più oscuri del Medioevo, durante i quali la coscienza, tra tutte le funzioni psichiche, venne, man mano, ad acquisire la propria centralità.

124. I riferimenti alle opere di Moro e Bacone figurano nel testo latino del 1668: «vereor, ne scriptum hoc meum reipublicæ *Platonicae*, *Vtopiæ*, *Atlantidi*, similibusque ingeniorum lusibus annumeretur». *Leviathan*, cit., II.31, p. 575.

La coscienza e la conoscenza condivisa

Sovereign, who will consider it himselfe, (for it is short, and I think clear,) without the help of any interested, or envious Interpreter; and by the exercise of entire Sovereignty, in protecting the Publique teaching of it, convert this Truth of Speculation, into the Utility of Practice.¹²⁵

Con una rigorosa critica dei contenuti di coscienza, il filosofo radicò l'ordine politico in un sapere condiviso da tutti i *common men* — sovrani o sudditi che fossero. Una volta costituito lo stato, erano le leggi naturali a disciplinare la condotta del sovrano, a regolare i rapporti tra gli Stati e a normare i casi non previsti dalle leggi civili.¹²⁶ Ed era il con-sapere che i sudditi possiedono delle norme positive e della loro legittimazione, come il senso condiviso della certezza della pena a conservare la comunità politica e la pace.¹²⁷ La grande anima dello stato era divenuta la sua coscienza pubblica, celebrata nell'unico «Publique Worship».¹²⁸ Persino in una *civitas christiana*, la salvezza avrebbe richiesto — accanto alla consueta osservanza delle leggi, naturali e civili — la sola fede in Cristo:¹²⁹ era la fine degli scrupoli e dei dilemmi di coscienza.

7.3. La coscienza e la conoscenza condivisa: dall'ostinatezza alla giustizia obiettiva dell'azione

Infine, in virtù della terza accezione, Hobbes fondò la nozione di 'coscienza' sull'evidenza delle conclusioni razionali, che — essendo la ragione comune a tutti gli uomini — possono essere universalmente condivise. Benché la scoperta della corretta regola del vivere non fosse alla portata di tutti,¹³⁰ Hobbes era convinto che potesse essere insegnata con profitto e

¹²⁵. Ivi, II.31, p. 574.

¹²⁶. Ivi, II.26, pp. 416 e 436.

¹²⁷. Gli esempi addotti da Hobbes a illustrazione dei fondamenti del sistema non sono mai lasciati al caso. Quando, nel capitolo terzo, il filosofo definisce la prudenza, propone il caso esemplare di chi, per prevedere quel che accadrà a un criminale, ripassa nella mente la sequenza ineluttabile di eventi che connettono il crimine al patibolo. *Leviathan*, cit., I.3, p. 42.

¹²⁸. Ivi, II.31, p. 564.

¹²⁹. Ivi, III.43, pp. 930 e 932.

¹³⁰. Il problema emerge con chiarezza nel primo commento apposto da Hobbes alla seconda edizione del *De cive*, cit., pp. 78-79: «tutti gli uomini (nascono

divenire un patrimonio collettivo della società civile. Una volta emendati dall'animo umano i caratteri «scribacchiati e confusi», sarebbe bastato imprimervi, come su una *tabula rasa*, i saldi principî della condotta: «all men by nature reason alike, and well, when they have good principles. For who is so stupid, as both to mistake in Geometry, and also to persist in it, when another detects his error to him?»¹³¹ Gli insegnamenti hobbesiani non avrebbero richiesto, per la stessa ammissione del filosofo, capacità superiori a quelle impiegate da un «capo di famiglia» (*master of a family*) per amministrare la propria casa; in altri termini, essi si sarebbero attenuti ai confini della razionalità economica o calcolante.¹³² Nel conferire un fondamento epistemico alla *cum-scientia* dell'uomo comune, Hobbes neutralizzò le insidie dell'ostinatezza e riuscì a ripristinare il nesso sia dell'intenzione che della prassi alla conoscenza adeguata. L'enfasi che Cartesio, assieme ad una certa tradizione ecclesiastica, aveva posto sulle buone intenzioni e sull'intimo convincimento del soggetto poté, infine, dissolversi di fronte alla giustezza obiettiva dell'azione. La conoscenza doxastica del bene cedette il passo alla scienza morale — a una scienza morale a misura dell'uomo della strada.

Da quanto è emerso sinora, si può comprendere perché la critica abbia faticato a conseguire uno sguardo unitario sulla coscienza hobbesiana. La cosiddetta 'terza' accezione del termine non è affatto tale: essa, all'opposto, è la prima a essere introdotta da Hobbes, nell'analisi etimologica del

infanti) nascono inadatti alla società: e moltissimi (e forse i più), o per tare morali, o per mancanza di disciplina, restano inadatti per tutta la vita. Tuttavia, sia i bambini sia gli adulti, hanno natura umana. Dunque l'uomo non è adatto ad associarsi per natura, ma lo diventa per educazione». Si considerino anche i rilievi del *Leviathan*, cit., 1.5, pp. 66 e 74 e di *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, cit., pp. 9-11: «the greatest part of men are so unreasonable, and so partial to themselves as they are, and the laws of themselves are but a dead letter [...] the people reason ill».

131. Ivi, 1.5, p. 72.

132. Hobbes accenna alla figura del «capo di famiglia» in almeno due occasioni nel *Leviathan* per introdurre il paradigma di razionalità che incarna l'opera. La prima coglie il «master of a family» intento a verificare le note di spesa di un conto (1.5, p. 66). La seconda sviluppa l'analogia compiutamente: «for I ground the Civill Right os Sovereigns, and both the Duty and the Liberty of Subjects, upon the known naturall Inclinations of Mankind, and upon the Articles of the Law of Nature; of which no man, that pretends but reason enough to govern his private family, ought to be ignorant» (*A Review, and Conclusion*, p. 1139).

capitolo settimo del *Leviathan*. L'aver relegato a nozione marginale la 'coscienza' come 'conoscenza condivisa' e 'testimonianza' rivela il diffuso disagio degli interpreti, la loro incapacità di metterne a fuoco il ruolo nell'architettura complessiva. Nondimeno, essa costituisce il fulcro dell'intera riforma del concetto compiuta da Hobbes. Nella misura in cui è stabilendo che cosa sia vero che è possibile individuare il falso, è soltanto a partire dalla determinazione della *cum-scientia* che può esser definita l'opposta «private conscience». In base all'etimologia, la veridicità della *conscientia* riposa sulle condizioni intersoggettive di validità (*cum*) dei peculiari tipi di conoscere che essa esprime (*scientia*): qualora il termine indichi la conoscenza fattuale, la garanzia risiede nell'esperienza condivisa dei testi; laddove, invece, denoti la conoscenza delle cause, l'adeguatezza è sancita dall'universalità delle conclusioni razionali. Perché un contenuto conoscitivo sia valido, è infatti necessario (di)mostrarne l'oggettività, la rispondenza a un criterio condiviso. Chiusa, com'è, nella propria irriducibile singolarità, vittima dell'equivoco tra «evidenza» e «opinione di evidenza», la «coscienza privata» rappresenta la negazione in termini dell'idea di *con-sapere*: in essa la componente intersoggettiva del conoscere si è dileguata, sopraffatta dalla veemenza con cui le passioni prorompono nel soggetto. Dettato dall'appetito del momento, piuttosto che dalla razionalità, il giudizio individuale su ciò che è bene e male per l'uomo, sul giusto e sull'ingiusto, è inseparabile dalle circostanze singolari in cui l'individuo interagisce con quanto lo circonda. L'unica forma di conoscere che possa veicolare, in luogo della verità della proposizione, è dunque un mero senso interno, una rappresentazione privata di interessi individuali camuffati da ragioni. Lo stesso *con-sapere* dell'io con sé è ridotto a un siparietto farsesco: quel che l'io attesta, con il suo sguardo appassionato, è dissimile da ciò che è. La sua testimonianza riposa su una cattiva lettura dei caratteri in cui è scritto l'animo umano, l'unico libro che si debba davvero leggere per conservare la propria natura e realizzarsi. È a partire da un simile perverso dei trascorsi storico-intellettuali della *cum-scientia* che Hobbes introdusse, accanto alla «private conscience», la correlativa «publique conscience». Ristabilendo il nesso tra la *scientia* e il *cum* nella scienza universale delle leggi di natura, il filosofo non si limitò a rettificare il giudizio in cui è riposta la conservazione e la difesa di se stessi dalle

pulsioni che istigano gli individui all'utilità immediata. Egli ricondusse la coscienza secentesca al senso del primitivo *con-sapere*, e ne inverò gli sviluppi nella sola ed autentica filosofia morale.

Costituita come un *forum internum* di contro al *forum externum* della prassi esteriore, ossia, come una restrizione dell'efficacia delle leggi di natura,¹³³ la coscienza, nondimeno, garantisce il passaggio dalla condizione naturale alla società civile, favorendo una fondazione a priori della morale e dello stato. È il *con-sapere* che l'uomo ha della propria debolezza¹³⁴ a imporre la genesi di un potere artificiale: dal momento che, in assenza di sicurezza, le leggi di natura sono incapaci di tradursi nella prassi, l'istituzione del *Common-wealth* è resa necessaria dalla paradossalità di un'etica confinata alla sola *recta intentio* e, dunque, scissa da qualsivoglia potere causale. Se non vi fosse un «visible Power» in grado di tenere gli individui in soggezione, delle leggi di natura non resterebbe che una «lettera morta»; infatti, nella misura in cui contrastano le passioni naturali, i dettami della razionalità sono incapaci di costringere gli uomini ad osservare i loro patti.¹³⁵ Soltanto lo stato, avendo le forze sufficienti per incutere il timore della punizione, può rendere efficaci le leggi naturali e, perciò, rimuovere la contraddizione di una virtù affatto priva di capacità.¹³⁶

Nelle sue movenze concettuali, l'operazione teorica hobbesiana non era del tutto nuova, tuttavia. Il filosofo si appropriò del concetto classico

133. *De Corpore Politico*, cit., I.4.10, pp. 107-108; *The Citizen*, cit., III.27, pp. 45-46; *Leviathan*, I.15, p. 240: «the Lawes of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not alwayes». Alla stessa pagina, si veda anche la nota marginale: «the Lawes of Nature oblige in Conscience alwayes, but in Effect then onely when there is Security».

134. *De cive*, cit., III.15.7, p. 336: «a secundo hoc obligationis genere nascitur, hoc est, a metu, sive imbecillitatis propriæ, respectu divinæ potentiæ, conscientia, quod in regno Dei naturali ad obediendum Deo obligemur; dictante scilicet ratione omnibus Dei potentiam et providentiam agnoscentibus, *non esse calcitrandum contra stimulum*» e III.16.1, p. 351: «habet hoc humanum genus, ab imbecillitatis propriæ conscientia et admiratione eventuum naturalium, ut plerique credant esse omnium rerum visibilium opificem invisibilem Deum; quem etiam metuunt».

135. *Leviathan*, cit., II.17, p. 254; *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, cit., pp. 9-10.

136. *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England*, cit., p. 10: «it is not therefore the word of the law, but the power of a man that has the strength of a nation, that make the laws effectual».

di ἀρετή per conferirgli una lettura originale. A partire da Platone, la realizzazione del soggetto — vale a dire, il bene individuale — era stata conseguita nell'intersoggettività della conoscenza epistemica, secondo cui la sfera pubblica era stata progettata.¹³⁷ Ancora una volta, nella riflessione filosofica hobbesiana la verità del particolare giaceva nell'universale, e la virtù poteva essere raggiunta soltanto nella comunità politica nella misura in cui essa è una comunione conoscitiva (*cum-scientia*), la condivisione del medesimo orizzonte di senso. Sbarazzandosi del «senseless and insignificant Language»¹³⁸ della metafisica greca (che altro non era se non una «supernaturall Philosophy [...] repugnant to naturall Reason»¹³⁹), la *philosophia prima* hobbesiana, tuttavia, fornì una fondazione verace al concetto di virtù. Nel *Leviathan*, Hobbes aveva ricondotto l'espressione di matrice aristotelica al suo senso originario: «right limiting of the significations of such Appellations, or Names, as are of all others the most Universall: Which Limitations serve to avoid ambiguity, and equivocation in Reasoning, and are commonly called Definitions».¹⁴⁰ Egli aveva così corretto la distorsione introdotta dalla Scolastica, che aveva preferito alla dizione inequivoca *philosophia prima* il termine *Metafisica*, intendendolo, tuttavia, non nel senso conferitogli da Aristotele, di «*Books written, or placed after his naturall Philosophy*», ma come «*Books of supernaturall Philosophy*».¹⁴¹

Derivando da assunti nominalistici, la nuova scienza fondò la struttura teorica dell'ἀρετή sulle conclusioni di un calcolo razionale — o, meglio, interpretò una siffatta struttura come l'esito necessario della procedura formale in cui, in ultima analisi, consiste la razionalità. L'ἐπιστήμη aveva così abbandonato le sue pretese alla certezza assoluta per trasformarsi in una conoscenza ipotetica e minimalista, priva di ogni contenuto sostantivo. Tuttavia, fu proprio la scienza condizionale a garantire a Hobbes il successo ove Cartesio aveva fallito. Giacché la conoscenza scientifica non richiedeva più una garanzia metafisica, la problematica transizione cartesiana tra un'etica provvisoria e una morale dimostrabile a priori divenne del tutto priva di senso. Tutto quel che era richiesto per conseguire una

137. PLATONE, *Repubblica*, 500 c-e; 505 a-506 b; 508 a-509 b; 588 b-592 b.

138. *Leviathan*, cit., IV.46, p. 1058.

139. *Ivi*, IV.46, p. 1076.

140. *Ivi*, IV.46, p. 1076.

141. *Ibidem*.

nozione intersoggettiva di virtù non era un *bonum in se*, ma l'obbiettività di un computo prudenziale dell'utile. In altri termini, erano necessarie soltanto le leggi di natura e la loro conseguente giustificazione dei comandi del sovrano. Certo, persino la fermezza della volontà aveva un proprio ruolo nella determinazione della condotta virtuosa; così, al pari di Cartesio, Hobbes non smise mai di enfatizzarne l'importanza nelle proprie opere politiche. Già a partire dal quarto capitolo degli *Elementi*, egli aveva messo in chiaro che «the force therefore of the law of nature [...] is always *in foro interno*, wherein the action of obedience being unsafe, the will and readiness to perform, is taken for the performance».¹⁴² Nel *De cive*, Hobbes aveva ribadito che «interea», ossia, in assenza di una sicurezza sufficiente a tradurre le leggi naturali in prassi, «tamen obligamur ad animum eas observandi».¹⁴³ L'appello alla risolutezza fu rinnovato, tuttavia, anche nel *Leviathan*, ove, accanto alla pertinacia della disposizione all'obbedienza, se ne mise in risalto l'indispensabile complemento, la sincerità: «the Lawes of Nature [...] oblige onely to a desire, and endeavour, I mean an unfeigned and constant endeavour».¹⁴⁴ Pure, per quanto non fossero prive di forti elementi innovatori, sia l'enfasi cartesiana che quella posta da Hobbes sulla fermezza nella condotta affondavano le radici nella tradizione filosofica.

Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele aveva definito le virtù come delle «disposizioni» (ἔξεις) dell'anima, osservando che non sono gli atti virtuosi come tali, «se non per accidente» (οὐ τὸ ταῦτα ποιεῖν ἐστί, πλὴν κατὰ συμβεβηχός), a qualificare l'ἀρετή, bensì il compierli «in un certo modo» (ἀλλὰ τὸ ὡδὲ ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν).¹⁴⁵ Invero, a differenza dei prodotti delle arti, che «hanno il loro valore in se stessi» (τὰ [...] ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὔ ἔχει ἐν αὐτοῖς),

le azioni che traggono origine dalle virtù non basta che abbiano un determinato carattere [...], ma occorre che chi le compie le compia possedendo una certa disposizione: innanzi tutto deve conoscerle,

142. *De Corpore Politico*, cit., I.4.10, p. 108.

143. *De cive*, cit., I.3.27, p. 195.

144. *Leviathan*, cit., I.15, p. 240.

145. *Etica Nicomachea*, cit., II.4, 1105 b 19-1106 a 13 e v.9, 1137 a 21-26.

poi deve sceglierle, e sceglierle per se stesse; infine, in terzo luogo, deve compierle con una disposizione d'animo ferma e immutabile (ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη).¹⁴⁶

Lo Stagirita, pertanto, era stato il primo a stabilire che «una disposizione d'animo ferma e immutabile» rappresenta un requisito imprescindibile dell'azione morale. I termini impiegati dal filosofo sono, di per sé, chiari. Βεβαίως deriva dal medesimo attributo βέβαιος -α -ον o βέβαιος -ον con cui Aristotele aveva designato il *principium firmissimum*.¹⁴⁷ Nella *Metafisica*, Γ 3, 1005 b 11-12, il filosofo aveva infatti introdotto il principio di non-contraddizione rimarcandone la saldezza: «βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον» («il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore»)¹⁴⁸ Derivando, invece, dal verbo di movimento κινέω, ἀμετακινήτως dapprima introduce nell'espressione aristotelica una componente dinamica, per poi negarla mediante l'alfa privativo. Quel che lo Stagirita intende significare, con l'endiadi «βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως» del secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, è che la virtù etica non ammette indugi né instabilità: l'ἀρετή si configura come un «modo d'essere» dell'anima individuale persistente nel tempo. Per comprendere di che «modo d'essere si tratti», nella fattispecie, il filosofo offre un'immagine del saggio, che è misura della virtù.¹⁴⁹ Anzitutto, come lo Stagirita illustra nel terzo libro, «l'uomo di valore giudica rettamente

146. Ivi, II.4, 1105 a 28-33: «τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχη [...] ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη».

147. Il termine era già stato impiegato da PLATONE per indicare la stabilità del contenuto conoscitivo: «δόξαι καὶ πίστει θίγινονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς», «nascono opinioni e credenze solide e vere», *Timeo*, 37 b. TUCIDIDE, invece, era ricorso all'attributo per esprimere la fermezza della disposizione psichica: «τῆς διανοίας τὸ βέβαιον», «risolutezza d'animo», *Guerra del Peloponneso*, II.89.6.

148. ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, con testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2004, Γ 3, 1005 b 11-12.

149. Nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele, invero, definisce l'ἀρετή in funzione della condotta dell'uomo saggio: «la virtù è una disposizione concernente la scelta, consistente in una mediata in rapporto a noi, determinata in base a un criterio, e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio», «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν», 1106 b 36-1107 a 2.

di ogni cosa, ed in ognuna a lui appare il vero». ¹⁵⁰ Pur distinguendosi per il fatto di vedere il vero in ogni cosa, ¹⁵¹ il saggio, tuttavia, non possiede soltanto un'indiscussa capacità teorica. Egli «è insieme uomo di valore anche nel comportamento»: «uno è saggio non solo per il fatto di possedere un sapere teorico, ma anche per l'essere capace di metterlo in pratica». ¹⁵² Sapere e capacità causale procedono l'uno accanto all'altra nel definire la virtù. A conti fatti, la disposizione psichica virtuosa prevede dunque che, una volta scelto per se stesso il corso d'azione più adeguato, l'agente lo mandi ad effetto con fermezza e perseveranza, senza mai ritornare sui propri passi se non per dei validi motivi.

Lo Stagirita aveva di mira un obiettivo polemico ben preciso: l'ἀκρασία. Il termine deriva dal sostantivo ἀκρατής, a sua volta composto da κράτος (forza, saldezza, dominio) e dall'alfa privativo, a indicare l'im-potente, colui che non ha controllo. 'Ακρασία', pertanto, designa l'in-continenza, il vizio di chi, lasciandosi trascinare dalla passione per debolezza, non persevera nella conclusione del proprio ragionamento, ma compie delle «azioni che pur sa che sono malvagie». ¹⁵³ Nel definire la scelta come «desiderio deliberato di cose che dipendono da noi» (ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν), ¹⁵⁴ Aristotele aveva individuato due determinanti dell'azione morale, una componente appetitiva e una razionale. Egli, infatti, aveva stabilito che la volontà determina il fine, mentre la ragion pratica calcola i mezzi per conseguirlo. ¹⁵⁵ Poiché l'«l'intelletto che desidera o desiderio che ragiona» (ὁρεκτικὸς νοῦς [...] ὁρεξις διανοητική) ¹⁵⁶ verte sulle circostanze concrete della prassi, è facile commettere un errore e contravvenire al sillogismo pratico: nella misura in cui cade sotto l'oggetto dei

150. Ivi, 1113 a 29-33: «ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις ἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται [...] διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν».

151. *Ibidem*.

152. Ivi, 1152 a 7-9: «ἄμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὢν [...] οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικῷ».

153. Ivi, VII.1, 1145 b 10-13.

154. Ivi, III.3, 1113 a 10-11.

155. Ivi, III.2, 1111 b 26-27. Il filosofo aveva quindi potuto concludere: «la funzione propria dell'uomo si compie pienamente in conformità con la saggezza e con la virtù etica: infatti, la virtù fa retto lo scopo, e la saggezza fa retti i mezzi per raggiungerlo», VI.12, 1144 a 6-9.

156. Ivi, VI.2, 1139 b 4-5.

sensi, il particolare espone l'individuo alle passioni, che lo ingannano sulla natura del vero bene.¹⁵⁷ In tutti questi casi, a «mettere in moto ciascuna delle parti del corpo» non è più, dunque, un desiderio conforme alla retta ragione, ma il solo piacere.¹⁵⁸ Per l'incontinente un rimedio è comunque possibile. Dal momento che, al pari della virtù, il vizio dipende dal soggetto,¹⁵⁹ per emendare l'incontinenza occorre intervenire sulle determinanti psichiche che presiedono all'atto morale. Riconoscendo come erranee le azioni compiute sotto il dominio delle passioni o per impulsività, l'incontinente può correggersi, «in forza del ragionamento»,¹⁶⁰ purché consolidi la propria conoscenza del bene.¹⁶¹

Tratteggiando il profilo dell'*ἀκρατής*, Aristotele stava prendendo le distanze dall'intellettualismo socratico-platonico, per ridefinire i requisiti dell'*ἀρετή*. Anzitutto, giacché la virtù non si risolve nel conoscere, ma richiede il concorso della componente appetitiva dell'anima, lo Stagirita concluse che è possibile errare volontariamente, non assecondando la retta ragione. Se poi si considera che, per il filosofo, la mutevolezza delle cose umane non ammette alcun bene in sé e che la *φρόνησις*, di conseguenza, è la virtù della parte opinativa dell'anima razionale (*ἀρετή τοῦ δοξαστικοῦ*),¹⁶² sarà possibile apprezzare a pieno il contributo aristotelico nella storia del pensiero. Rispetto a Platone, lo Stagirita operò un significativo ridimensionamento del ruolo del conoscere nella determinazione della condotta virtuosa. Una volta stabilita l'impossibilità di un'autentica scienza morale, egli dovette allentare i criterî che definiscono la virtù, accentuando il ruolo della disposizione psichica individuale rispetto alla concreta efficacia dell'azione. Infatti, se si preclude alla conoscenza umana un assoluto controllo sulla prassi, nessuno può più sottrarsi all'errore e l'*ἀρετή*, in senso stretto, diverrebbe irraggiungibile. Il correttivo aristotelico mirava, dunque, a preservare la virtù, conciliandola con la debolezza

157. Ivi, VII.3, 1147 a 24-35.

158. Ivi, III.4, 1113 a 33-1113 b 2: «nella maggior parte degli uomini l'inganno sembra avere origine dal piacere: esso appare un bene, ma non lo è. Essi scelgono, pertanto, il piacere come se fosse un bene, e fuggono il dolore come se fosse un male».

159. Ivi, III.4, 1113 b 5-7.

160. Ivi, VII.1, 1145 b 13-14.

161. Ivi, VII.10.

162. Ivi, VI.5, 1140 b 25-26.

e la fallibilità della natura umana. La soluzione riscosse un favore straordinario, relegando sullo sfondo l'ambizioso progetto platonico di un'etica scientifica. Nell'orizzonte concettuale dischiuso da Aristotele si mosse, infatti, la casuistica, con la sua accurata tassonomia dei casi di coscienza; si mosse Cartesio, con la morale provvisoria e l'estremizzazione della *recta intentio*; e si mosse, in parte, lo stesso Hobbes, accogliendo la distinzione aristotelica tra la giustizia degli uomini e quella delle azioni.¹⁶³ Il filosofo di Malmesbury, tuttavia, le conferì un senso affatto nuovo, inserendola nel proprio resoconto meccanicistico della realtà: poiché l'uomo non è che un anello della catena causale dei corpi, egli non può determinare assolutamente gli oggetti della prassi. Il suo moto può essere bloccato da un impedimento esterno, proprio come avviene nella condizione naturale con l'osservanza dei dettami razionali. Eppure, ove i movimenti individuali non siano composti in un orizzonte intersoggettivo, il semplice «proposito» (*Purpose*) di obbedire alle leggi di natura è preso per l'adempimento.¹⁶⁴ Nel rimarcare l'importanza di una volontà «costante», Hobbes assecondava il secondo libro dell'*Etica Nicomachea*; al pari dello Stagirita, egli sosteneva che la virtù risiede nelle «disposizioni» (ἔξεις) psichiche piuttosto che nella correttezza formale dell'azione. L'ἀρετή restava, per il filosofo inglese, l'esito di una determinazione degli appetiti conforme alla *recta ratio*, sebbene la razionalità non riposasse più *in rerum natura*, ma sul calcolo condizionale delle conseguenze dei nomi. Non mancavano, ciò malgrado, dei sostanziali punti di discontinuità. Hobbes trascese i limiti dell'edificio teorico aristotelico, concependo un'etica e una politica dimostrabili a priori proprio a partire dall'esperienza della finitudine e della debolezza umana. Così, mentre Cartesio risolse la virtù nell'astrattezza della buona intenzione, egli poté assicurare la fermezza della volontà alla conoscenza scientifica del bene e del male, ossia, delle condizioni necessarie per la difesa e il compimento della natura umana.

Lo studio sin qui condotto ha collocato l'accesa schermaglia tra Cartesio e «l'Anglois» sullo sfondo di un interesse filosofico condiviso. Come si è avuto modo di vedere, Cartesio e Hobbes si imbarcarono in un'impresa

163. Ivi, II.4, 1105 b 19-1106 a 13 e V.9, 1137 a 21-26; *Leviathan*, cit., I.15, pp. 226-228.

164. *Leviathan*, cit., I.15, pp. 240.

ambiziosa, la fondazione di un'etica scientifica. Nondimeno, il loro comune sforzo intraprese due percorsi divergenti. Mentre Hobbes rivendicò di aver fondato l'etica e la politica su una scienza dimostrabile a priori, Cartesio dovette ripiegare su una morale provvisoria per far fronte alle impellenti esigenze della prassi che si presentano mentre si è ancora in cerca di una conoscenza adeguata. Tuttavia, nello svelare l'Ego del potere della volontà che si celava dietro l'umile Ego del dubbio metodico, Cartesio elaborò una nozione di virtù che promuoveva l'ostinazione sotto le mentite spoglie della ragionevolezza. Rinfocolando la dottrina sediziosa per cui «whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne», il padre del dubbio universale si trasformò in un alleato insospettabile delle oscure forze che combattono per il diffondersi delle tenebre spirituali e per l'assoggettamento delle coscienze. Se, dunque, non correva buon sangue tra Hobbes e Cartesio, non era per via di una questione privata, né per mera rivalità intellettuale, bensì per la comune ricerca della felicità — vale a dire, di una coscienza pacificata, libera dal dubbio.

In conclusione, mentre il *Cogito* o *mihi conscius sum* cartesiano non riuscì a scongiurare l'equivoco tra evidenza e opinione di evidenza, facendo vacillare il *Common-wealth*, Hobbes elaborò una nozione stratificata di coscienza e ne fece un dispositivo teorico indispensabile alla realizzazione del proprio programma teologico-politico. Il suo tentativo di disinnescare il potenziale sedizioso delle teorie morali erranee dunque rientrava in una strategia più ampia. Invero, dall'interpretazione privata del bene e del male dovevano insorgere «all seditions concerning religion and ecclesiastical government»¹⁶⁵, poiché le autorità religiose impiegavano i pregiudizi e il dogmatismo per incrementare i propri poteri indiretti. Evocando le essenze separate ed analoghe assurdità dalle tenebre delle distinzioni scolastiche,¹⁶⁶ le autorità ecclesiastiche eressero un regno spettrale dell'inganno pur di soddisfare un'ambizione mai paga. Esse manipolavano le paure e le speranze dell'uomo comune per erodere il potere civile e, infine, condurlo alla rovina. Se Hobbes, pertanto, si diede la pena di estinguere l'«Ignis

165. *De Corpore Politico*, cit., II.8.5, p. 204.

166. GIANNI PAGANINI, *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, a cura di Patricia Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 337-357.

fatuus of Vain Philosophy»¹⁶⁷ era perché egli ambiva a smascherare e dissolvere «the Kingdom of Darkness», ponendo fine alla guerra perpetua che è mossa non solo brandendo la spada, ma anche la penna.¹⁶⁸

167. *Leviathan*, cit., IV.47, p. 1110.

168. *The Citizen*, cit., *The Epistle Dedicatory*, p. v.

CONCLUSIONE

Nel *Leviathan* latino, Hobbes non fece a meno di annotare che «si cordibus scripsissem (instar Tabularum rasarum) puris, brevior esse potuissem».¹⁶⁹ La confutazione delle dottrine teologiche si era ormai estesa per metà dell'opera, giungendo a interessare intere sezioni di trattati, come nel caso della *Controversia generalis de summo pontifice* discussa dal cardinale Bellarmino.¹⁷⁰ Eppure, un simile puntiglio non mirava a ingrossare i già ingenti volumi di filosofia civile con nuove parole «barbare e strane». I cuori — ossia, le coscienze — degli uomini erano stati a tal punto contraffatti da estinguere il lume naturale degli individui e consegnarli alla dominazione ecclesiastica. Soltanto smascherando il regno della doppiezza e del sapere mendace, le pur evidentissime dimostrazioni hobbesiane avrebbero potuto fare presa sugli spiriti, e concedere agli uomini la tanto agognata sicurezza

169. *Leviathan*, IV.47, p. 1125. Nella traduzione proposta da Noel Malcolm si legge: «if I had written for hearts that were pure (like writing-tablets wiped clean), I could have been more brief».

170. Nell'edizione Malcolm del *Leviathan*, Hobbes respinge puntualmente gli argomenti esposti nei cinque libri della controversia in una trentina di pagine, dando quasi vita a una trattazione nella trattazione. *Leviathan*, cit., III.42, pp. 866-926.

CONCLUSIONE

in una comunità politica pacificata. Nelle parole di Hobbes, «ne populus à falsis Doctoribus seducerentur, consilia ambitiosa & astuta Adversariorum Ecclesiæ Anglicanæ patefeci». ¹⁷¹

Pur serbando un carattere preparatorio, il presente studio ha tracciato i contorni della riforma hobbesiana della coscienza, cercando di mettere in luce la sua rilevanza per la comprensione del programma teologico-politico di Hobbes. L'analisi dell'argomento etimologico del settimo capitolo ha permesso di raggiungere i primi punti fermi, risolvendo alcune difficoltà interpretative che avevano ostacolato uno schietto inquadramento della 'coscienza' hobbesiana. A sua volta, una più chiara comprensione del ruolo rivestito da Hobbes nella storia del concetto ha contribuito a illuminare i rapporti intrattenuti dal filosofo con il clima teologico e intellettuale del Seicento. Sebbene lo studio dei dati testuali e delle fonti hobbesiane abbiano rischiarato dei tratti poco noti di Hobbes e del suo pensiero, diverse implicazioni restano ancora da esplorare per apprezzare a pieno l'opera riformatrice del filosofo. Sulla base degli sviluppi emersi sinora, è possibile intravedere alcune linee di ricerca che permetteranno di completare il quadro abbozzato in queste pagine.

In primo luogo, il prosieguo degli studi dovrebbe concentrarsi sugli elementi affettivi del tema semantico della 'cum-scientia', per esibire come Hobbes abbia rielaborato una lunga tradizione storico-concettuale in risposta al problema aristotelico dell'*ἄκρασία*. Come abbiamo visto in precedenza, il problema teorico incontrato dal filosofo per garantire agli uomini pace e sicurezza consisteva in una dimostrazione razionale della necessità di obbedire al potere sovrano. In altri termini, perché il *Common-wealth* potesse ergersi su delle solide fondamenta, era necessario che Hobbes spiegasse al «common man» in che modo l'obbedienza doveva divenire oggetto di un atto volontario. Considerata la dotazione psichica dell'uomo, non si trattava di una difficoltà di poco conto; con lucido realismo, Hobbes aveva infatti realizzato che «there are very few so foolish, that had not rather governe themselves, than be governed by others». ¹⁷²

171. Ivi, IV.47, p. 1127. Malcolm rende il periodo come segue: «so that the people would not be led astray by false teachers, I laid bare the ambitious and crafty designs of the enemies of the Church of England».

172. Ivi, I.15, p. 234.

Poiché le determinanti della prassi sono due, la volontà e il giudizio, il problema dell'obbedienza volontaria non avrebbe potuto essere che duplice: da un lato, la razionalità doveva dirigere gli appetiti individuali a una comune misura; dall'altro, occorreva che gli stessi calcoli razionali fossero assecondati sulla scorta di una pulsione irrefrenabile identica per tutti. La coscienza, in virtù dei propri trascorsi semantici, era una categoria concettuale idonea a veicolare entrambi gli aspetti della problematica: la tradizione le aveva infatti riconosciuto una componente intellettuale accanto a una dimensione passionale, e Hobbes riuscì a far tesoro di entrambe. Come la prima si era schiusa al calcolo sulle conseguenze dei nomi in vista della conservazione, così la seconda sarebbe stata diretta dalla paura, una passione storicamente legata al con-sapere dell'io con sé, alla necessità di assecondare i dettami razionali. Grazie al timore della morte, il teorema avrebbe acquistato un carattere imperativo, imbrigliando le volontà dei singoli e imponendo loro l'obbedienza alle leggi di natura prima, e alle norme positive poi, non appena fosse stata garantita la sicurezza. In breve, nel chiarire il nesso esistente tra la coscienza e la paura, si compierebbe un ulteriore passo per comprendere la meccanizzazione hobbesiana del concetto.

Un altro percorso di ricerca potrebbe coinvolgere il fallimento delle conciliazioni umanistiche della coscienza, a partire da due dei suoi esponenti più rappresentativi: Michel de Montaigne (1533-1592) ed Erasmo da Rotterdam (ca 1466-1536). Nel dar voce a un dilagante senso di sfiducia nei confronti dell'autorità del foro interno, il moralista francese Montaigne aveva annotato negli *Essais* (1580): «les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume ; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui».¹⁷³ Eppure, pur dubitando che la categoria potesse avere un fondamento veritativo, Montaigne aveva continuato a credere nella necessità di assecondare la coscienza. Da raffinato studioso qual era, Erasmo da Rotterdam, invece, aveva tentato di conciliare le diverse sfaccettature semantiche di 'coscienza' tramandategli dalla tradizione per difendere la validità dei precetti morali. Tuttavia, benché fosse erudito, il tentativo di Erasmo non era destinato al

173. MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, con testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2012, I.23, p. 204.

CONCLUSIONE

successo: ripercorrere gli adagî e gli usi lessicali degli antichi non avrebbe mai potuto sottrarre il concetto alle contraddizioni che proprio su quel terreno erano germinate. Una volta scissa dalla verità, l'obbligazione *in foro interno* sarebbe rimasta infondata, riducendo l'osservanza della legge morale a una mera questione di buona volontà. Nel contesto della crisi della coscienza umanistica, la rifondazione hobbesiana della categoria acquisirebbe il debito risalto storico-concettuale.

Infine, sarebbe proficuo indagare le origini dell'hobbesiana «coscienza pubblica», mettendo in luce le dinamiche storico-concettuali sottese all'innovazione semantica e il suo contributo alla stabilità dell'ordine politico. Un esame accurato dei rapporti intrattenuti dalla coscienza con il culto pubblico e con il diritto positivo permetterebbe infatti di chiarire il tentativo estremo compiuto da Hobbes per fondare lo stato sulla verità — su una conoscenza condivisa, per quanto minimale.

Gli orizzonti di ricerca delineati nelle ultime battute, dischiusi dal punto prospettico che si è appena guadagnato, dilaterebbero la nostra comprensione del contesto intellettuale in cui operò Hobbes e dei rapporti ch'egli intrattenne con la storia del pensiero. Individuando i dibattiti in cui la riflessione hobbesiana giunse a determinarsi, essi concorrerebbero a sottrarre il filosofo da un astratto isolamento, senza tuttavia spogliarlo della sua modernità.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni delle opere di Hobbes consultate

Edizioni di riferimento del Leviathan:

HOBBS THOMAS, *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

HOBBS THOMAS, *Leviathan*, a cura di Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2014 («The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes», 4).

Altre edizioni del Leviathan consultate:

HOBBS THOMAS, *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Parigi, Éditions Sirey, 1971.

HOBBS THOMAS, *Leviathan*, a cura di Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

HOBBS THOMAS, *Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668*, a cura di Edwin Curley, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994.

HOBBS THOMAS, *Leviathan*, a cura di John Charles Addison Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1996.

HOBBS THOMAS, *Leviatano. Con testo inglese del 1651 a fronte e testo latino del 1668 in nota*, a cura di Raffaella Santi, Milano, Bompiani, 2001.

HOBBS THOMAS, *Leviathan. A Critical Edition*, a cura di G. A. J. Rogers e Karl Schuhmann, Bristol, Thoemmes Continuum, 2003.

Edizioni di riferimento delle altre opere:

HOBBS THOMAS, *Elementi di filosofia: il corpo, l'uomo*, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET, 1972.

HOBBS THOMAS, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze, La nuova Italia, 1968.

HOBBS THOMAS, *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, I, a cura di Norberto Bobbio, Torino, UTET, 1959.

HOBBS THOMAS, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, a cura di William Molesworth, 5 voll., Bohn, Londra, 1839-1845.

HOBBS THOMAS, *Scritti teologici*, a cura di Arrigo Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988.

HOBBS THOMAS, *The English Works*, a cura di William Molesworth, 11 voll., Bohn, Londra, 1829-1845, rist. anastatica Aalen, Scientia Verlag, 1961-1962.

Bibliografia essenziale

Fonti

ABELARDO PIETRO, *Conosci te stesso o etica*, a cura di Mario Dal Pra, in appendice testo latino nell'edizione critica di D. E. Luscombe, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, a cura di Carolyn J.-B. Hammond, con testo latino a fronte, Londra, Loeb, 2014.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, con testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2003.

_____, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, con testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2004.

_____, *Retorica*, in IDEM, *Retorica e Poetica*, a cura di Marcello Zanatta, Torino, UTET, 2004.

_____, *Topiques*, a cura di Jacques Brunschwig, con testo greco a fronte, Parigi, Les belles lettres, 1967.

AUBREY JOHN, *Brief Lives*, a cura di O. L. Dick, Londra, Secker and Warburg, 1949.

- Bibbia Ebraica Interlineare*, a cura di Piergiorgio Beretta, con testo ebraico, greco, latino, italiano, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2000-.
- CALVINO GIOVANNI, *Institutio Christianæ religionis*, a cura di A. Tholuck, Berolini, apud Gustavum Eichler, 1834.
- CARTESIO, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, a cura di Étienne Gilson, Parigi, Vrin, 1987.
- _____, *Le passioni dell'anima*, a cura di Salvatore Obinu, con testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2010.
- _____, *Meditationes de prima philosophia*, Parigi, Michel Soly, 1641.
- _____, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte* in IDEM, *Opere filosofiche*, II, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- _____, *Œuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Parigi, Léopold Cerf, 1897-1913.
- _____, *Tutte le lettere, 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, con testo francese e latino a fronte, Bologna, Bompiani, 2009.
- CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, a cura di H. Rackham, con testo latino a fronte, Londra, Loeb, 1931.
- _____, *De legibus*, a cura di Clinton Walker Keyes, con testo latino a fronte, Londra, Loeb, 1931.
- _____, *Orationes*, a cura di Luigi Filippi, con testo latino a fronte, Milano, Garzanti, 1947.
- _____, *Topica*, a cura di Tobias Reinhardt, con testo latino a fronte, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- COLES ELISHA (a cura di), *An English Dictionary*, Londra, Samuel Crouch, 1676.
- COTGRAVE RANDLE (a cura di), *A French-English Dictionary*, Londra, Octavian Pulleyn, 1650.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Les Adages*, edizione bilingue commentata a cura di Jean-Christophe Saladin, Parigi, Les Belles Lettres, 2011.
- EURIPIDE, *Oreste*, a cura di Enrico Medda, con testo greco a fronte, Milano, BUR, 2004.

- FILONE D'ALESSANDRIA, *De decalogo*, in *Philo*, VII, a cura di F. H. Colson, con testo greco a fronte, Londra, Loeb, 1984.
- , *De opificio mundi*, in *Philo*, I, a cura di F. H. Colson e G. H. Whitaker, con testo greco a fronte, Londra, Loeb, 1981.
- , *Quod Deus sit immutabilis*, in *Philo*, III, a cura di F. H. Colson e G. H. Whitaker, con testo greco a fronte, Londra, Loeb, 1988.
- GOCCLENI RODOLFO, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiæ fores aperiuntur*, Francoforte, Matthias Becker, 1613.
- HOLY-OKE FRANCIS, *Dictionarium etymologicum latinum*, Londra, Felix Kingston, 1639.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, con testo latino a fronte, Torino, UTET, 2004.
- LITTRE ÉMILE (a cura di), *Dictionnaire de la langue française*, Parigi, Hachette, 1872.
- LUCREZIO, *De rerum natura*, a cura di W. H. D. Rouse, con testo latino a fronte, Londra, Loeb, 1992.
- MEDINA BARTOLOMEO, *Expositio in primam secundæ angelici doctoris D. Thomæ Aquinatis*, Venetiis, apud Petrum Mariam Bertanum, 1602.
- Nuovo Testamento Interlineare*, a cura di Piergiorgio Beretta, con testo greco, latino, italiano, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998.
- PLATONE, *Apologia di Socrate*, in IDEM, *Apologia di Socrate e Critone*, a cura di Maria Michela Sassi, con testo greco a fronte, Milano, BUR, 2000.
- , *Fedro*, in IDEM, *Tutte le opere*, a cura di E. V. Maltese, con testo greco a fronte, Roma, Newton Compton editori, 2009.
- , *Gorgia*, in IDEM, *Tutte le opere*, a cura di E. V. Maltese, con testo greco a fronte, Roma, Newton Compton editori, 2009.
- , *Repubblica*, a cura di Franco Sartori, con testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- QUINTILIANO, *L'istituzione oratoria*, a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura, con testo latino a fronte, Torino, UTET, 1979.

Rhetorica ad Herennium, a cura di Harry Caplan, con testo latino a fronte, Londra, Loeb, 1964.

RIPA CESARE, *Della novissima Iconologia di Cesare Ripa perugino*, Padova, Pietro Paolo Pozzi, 1625.

—, *Iconologie, où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices sont représentées*, a cura di Jean Baudoin, Parigi, Guillemot, 1643.

SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, a cura di Richard M. Gummere, con testo latino a fronte, Londra, Loeb, 1925.

—, *De ira*, a cura di A. Bourgery, con testo latino a fronte, Parigi, Les belles lettres, 1922.

SHAKESPEARE WILLIAM, *Hamlet*, a cura di Harold Jenkins, Londra, Routledge, 1989 («The Arden Edition of the Works of William Shakespeare», 4).

SUAREZ FRANCISCO, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in IDEM, *Opera omnia*, IV, *Tractatus quinque ad primam secundam D. Thomae*, a cura di D. M. André, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1856.

THOMAS THOMAS, *Dictionarium linguae latinae et anglicanae*, Londra, Richard Boyle, 1587.

TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. Testo Latino dell'edizione Leonina e traduzione italiana*, a cura di Roberto Cocci O. P., Bologna, ESD, 1992.

—, *Summa theologica*, Torino, Marietti, 1952.

TYTZ JOHANN, *Lexicon theologicum*, Coloniae Agrippinae, 1619.

WELDE WILLIAM (a cura di), *Iannua linguarum, sive modus maxime accomodatus, quo patefit aditus ad omnes linguas intelligendas*, Londini, Matthæi Lownes, 1615.

Opere di consultazione

CASSIN BARBARA (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Parigi, Editions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.

CROSS FRANK LESLIE, LIVINGSTONE ELIZABETH ANNE (a cura di), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

DEFERRARI ROY J., BARRY M. INVOLATA, MCGUINNESS IGNATIUS (a cura di), *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*, Baltimora, Catholic University of America Press, 1948.

Dictionnaires d'autrefois en ligne.

FLAVELL LINDA, FLAVELL ROGER (a cura di), *Dictionary of Word Origins*, Londra, Kyle Cathie Limited, 2000.

GILSON ÉTIENNE (a cura di), *Index scolastico-cartésien*, New York, Burt Franklin, 1963 («Bibliography and Reference Series», 57).

LEMOINE LAURENT, GAZIAUX ÉRIC, MÜLLER DENIS (a cura di), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Parigi, cerf, 2013.

Oxford English Dictionary Online.

Thesaurus Linguae Latinae, IV, Stoccarda, Teubner, 1900-.

VACANT ALFRED, MANGENOT JOSEPH-EUGENE, AMANN ÉMILE (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Parigi, Librairie Letouzey et Ané, 1899-1972.

Letteratura secondaria

BALIBAR ÉTIENNE, *L'invention de la conscience. Descartes, Locke, Coste et les autres*, in *Traduire les philosophes*, a cura di J. Moutaux e O. Bloch, Parigi, Publications de la Sorbonne, 2000.

—, *Le traité lockien de l'identité*, in John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, a cura di Étienne Balibar, Parigi, Seuil, 1998.

BAUMGOLD DEBORAH, *The Difficulties of Hobbes Interpretation*, «Political Theory», xxxvi, 6, 2008, pp. 827-855.

—, *UnParadoxical Hobbes. In Reply to Springborg*, «Political Theory», xxxvii, 5, 2009, pp. 689-693.

BAYLOR MICHAEL GEORGE, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Yung Luther*, Leida, Brill, 1977 («Studies in Medieval and Reformation Thought», 20).

- BOSCO DAVID, *Conscience as Court and Worm: Calvin and the Three Elements of Conscience*, «Journal of Religious Ethics», XIV, 2, 1986, pp. 333-355.
- CANCINI ANTONIA, *Syneidesis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970 («Lessico Intellettuale Europeo», 6).
- CARRAUD VINCENT, *Morale par provision et probabilité*, in *Descartes et le Moyen Age*, a cura di Joël Biard e Roshdi Rashed, Parigi, Vrin, 1997 («Études de philosophie médiévale», 75).
- FELDMAN KAREN S., *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press, 2006.
- , *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, «Philosophy and Rhetoric», XXXIV, 1, 2001, pp. 21-37.
- FOISNEAU LUC, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Parigi, Presses Universitaires de France, 2000.
- GIERKE OTTO VON, *Les théories politiques du Moyen-Age*, a cura di Jean de Pange, Parigi, Sirey, 1914.
- GORCE M. M., *Le sens du mot probable et les origines du probabilisme*, «Revue des Sciences Religieuses», X, 3, 1930, pp. 460-464.
- GREENE ROBERT A., *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, «Journal of the History of Ideas», LII, 2, 1991, pp. 195-219.
- , *Whicote, the Candle of the Lord, and Synderesis*, «Journal of the History of Ideas», LII, 4, 1991, pp. 617-644.
- HANIN MARK, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, «History of Political Thought», XXXIII, 1, 2012, pp. 55-85.
- HENNIG BORIS, *Cartesian Conscientia*, «British Journal for the History of Philosophy», XV, 3, 2007, pp. 455-484.
- HIJMAN BENJAMIN LODEWIJK, JR., *Conscientia in Seneca Three Footnotes*, «Mnemosyne», XXIII, 2, 1970, pp. 189-192.
- HOEKSTRA KINCH, *Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power*, «Rivista di storia della filosofia», XXI, 1, 2004, pp. 97-153.

- HÜLLEN WERNER, *English Dictionaries, 800-1700. The Topical Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- JONSEN ALBERT R., TOULMIN STEPHEN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.
- KEITH THOMAS, *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England*, in *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, a cura di John Morrill, Paul Slack e Daniel Woolf, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- KITTSTEINER HEINZ DIETER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1995.
- LAMARRA ANTONIO, VERDE FRANCESCO, 'Conscientia' certissima scientia. *Alle origini di una definizione pseudo-ciceroniana*, «Lexicon philosophicum», II, 2014, pp. 289-299.
- LEWIS CLIVE STAPLES, *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- MARIETTA DON EMMERT, JR., *Conscience in Greek Stoicism*, «Numen», XVII, 3, 1970, pp. 176-187.
- MARTINICH A. P. (a cura di), *A Hobbes Dictionary*, Oxford e Malden, Blackwell, 1995.
- MINTZ SAMUEL I., *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- MOLENAAR G., *Seneca's Use of the Term Conscientia*, «Mnemosyne», XXII, 2, 1969, pp. 170-180.
- OVERHOFF JÜRGEN, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- , *The Lutheranism of Thomas Hobbes*, «History of Political Thought», XVIII, 4, 1997, pp. 604-623.
- PALAIA ROBERTO (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, Olschki, 2013 («Lessico Intellettuale Europeo», 119).
- PIERCE CLAUDE ANTONY, *Conscience in the New Testament: A Study of Synecdoche in the New Testament, in the Light of Its Sources and with Particular Reference to*

- St. Paul, with Some Observations regarding Its Pastoral Relevance Today*, Londra, SCM, 1958 («Studies in Biblical theology», 15).
- SAMPSON MAGARET, 'Will You Hear What a Casuit He Is?' *Thomas Hobbes as Director of Conscience*, «History of Political Thought», XI, 4, 1990, pp. 721-736.
- SANGIACOMO ANDREA, *Defect of Knowledge and Practice of Virtue in Genlicx's Occasionalism*, «Studia Leibnitiana», LIII, 3, 2015, pp. 338-361.
- SCHINKEL ANDERS, *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam, Pallas Publications, 2007.
- SCHMITT CARL, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Milano, Giuffrè, 1986.
- SKINNER QUENTIN, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SNELL BRUNO, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 1963.
- SORELL TOM, *Hobbes*, Londra e New York, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- SPRINGBORG PATRICIA (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- _____, *The Paradoxical Hobbes. A Critical Response to the Hobbes Symposium*, «Political Theory», XXXVII, 5, 2009, pp. 676-688.
- TALASKA RICHARD A., *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, Charlottesville, Philosophiy Documentation Center, 2013.
- TAYLOR E. A., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, «Philosophy», XIII, 52, 1938, pp. 406-424.
- TERREL JEAN, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Parigi, Vrin, 1994.
- TESTA LORENZO, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ricerca critica del problema della sua autorità*, Roma-Milano, Pontificio Seminario Lombardo-Edizioni Glossa, 2006 («Dissertatio. Series Romana», 42).
- THIEL UDO, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011.

TRALAU JOHAN, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, «Political Theory», XXXIX, 1, 2011, pp. 58-84.

VERNANT JEAN-PIERRE (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

WARRENDER HOWARD, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

WEBER DOMINIQUE, *Thomas Hobbes's Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, «Hobbes Studies», XXIII, 1, 2010, pp. 54-71.

ZARKA YVES CHARLES (a cura di), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Parigi, Vrin, 1992.